Pierre Guichard

De la Expansión Árabe a la Reconquista: Esplendor y Fragilidad de al-Andalus





Fundación
El legado andalusí

De la expansión árabe a la Reconquista: Esplendor y Fragilidad de Al-Andalus

Pierre Guichard



Este libro es una edición, corregida y ampliada, con ilustraciones y anexos nuevos de *al-Andalus, 711-1492, Editions Hachette, 2000.*

Traducción: Purificación de la Torre



Editor: Junta de Andalucía, Consejería de Cultura
a través de la Fundación El Legado Andalusí.

Ilustración de portada: detalle de la "Arqueta de Leire", periodo califal, marfil, Pamplona, museo de Navarra

C/ Mariana Pineda s/n. Edif. Corral del Carbón
18009 Granada
Tel. 958-225995 / Fax. 958-228644
e-mail: info@legadoandalusi.es
www.legadoandalusi.es

Coordinación editorial: Inmaculada Cortés
Diseño portada: Rosa Mérida
Maquetación: J.M. Vargas Diosayuda
Fotomecánica e Impresión: Coopartgraf S.C.A.

ISBN: 84-932051-2-5
D.L.: GR-1335/2002
Impreso en España.

De la expansión árabe a la Reconquista: Esplendor y Fragilidad de Al-Andalus

Pierre Guichard





SUMARIO

INTRODUCCIÓN
SOBRE LA HISTORIA DE AL- ANDALUS

LA HISTORIA DE LA ESPAÑA MUSULMANA -al-Andalus retomando el término utilizado para designarla por los autores árabes de la Edad Media- nunca fue una historia tranquila. El primer arabista que a comienzos de la época contemporánea intentó dar de ella una visión de conjunto fue Jose Antonio Conde (1765-1820), un afrancesado notorio, vinculado al régimen de José Bonaparte, que tuvo que exiliarse a la caída de éste y fue amenazado a su regreso a Madrid. Su interés y el que demostraron, algo más tarde, algunos arabistas "liberales" como Pascual Gayangos (1809-1897) por la época árabe del pasado de España está claramente vinculado con unas opciones ideológico-políticas alejadas del conservadurismo y del tradicionalismo entonces dominantes. Su *Historia de la dominación de los árabes en España,* obra cuya calidad científica será más tarde puesta seriamente en duda, no se publicó en la capital española hasta algunos meses después de su desaparición en 1820. Al final de este siglo XIX, el mismo año de la muerte de Gayangos -en Londres, donde había pasado gran parte de su vida-, aparece una obra capital en la historiografía orientalista española, la magistral síntesis sobre la *Historia de los mozárabes de España-* elaborada por Francisco Javier Simonet. Esta obra, que hoy en día sigue siendo fundamental, también es póstuma. Estaba terminada en 1866 pero la oposición de los "liberales" de la Academia de la Historia de Madrid, opuestos a su carácter, según ellos, ultrajantemente conservador, por no decir "integrista", retrasó tanto su publicación que tuvo lugar finalmente treinta años más tarde.



La visión romántica: paseo y torres del recinto de la Alhambra. Litografía de Girault de Prangey (Philibert Joseph: 1804-1893), dibujante y pintor francés, conocido por su interés por la arquitectura musulmana de Oriente y Occidente, visitó Granada en 1832. Está incluido en su libro *Souvenirs de Grenade et de l'Alhambra.* El paisaje es traducido y reinterpretado en un estilo esteticista y melancólico, próximo al de David Roberts y que se encuentra en otros muchos pintores como Nicolás Chapuy, que valora las ruinas y recrea en suelo español una escenografía de inspiración africana u oriental cuyos personajes aportan a la vez una nota folklórica y evocadora de la idea de decadencia cultural y artística.

La integración de los elementos andalusíes en el patrimonio monumental español. La valoración actual de la "herencia andalusí" tiene raíces antiguas: esta fotografía muestra claramente como la decoración almohade de La Giralda de Sevilla, antiguo alminar de la gran mezquita edificada en el último cuarto del siglo XII (con los añadidos de la parte superior que son también de época cristiana), así como los arcos del patio, de la misma época, se asocian armoniosamente con la fachada de la catedral edificada en el s. XV y comienzos del XVI, con un estilo flamígero que evoluciona hacia una decoración isabelina, ella misma inspirada en tendencias mudéjares.

La mitad del siglo XX estuvo marcada a su vez por una polémica tan encarnizada como célebre en la historia hispánica, que enfrentó al gran historiador medievalista Claudio Sánchez Albornoz y a Américo Castro, de perfil más literario, sobre la "esencia" de España. Contra el segundo, que había desarrollado la idea de que esta debía su especificidad al contacto en su suelo de las tres religiones, musulmana, cristiana y judía durante la Edad Media, el primero defendía, con pasión a todas luces "hispánica", la tesis de una hispanidad esencial y original, muy anterior a la conquista arabomusulmana de la Península. En este sentido se ha llegado a hablar de un "españolismo geológico". Reagrupando y sintetizando las ideas de autores de la primera mitad del siglo no exentas de cierto tono "racial", Sánchez Albornoz niega la "orientalización" de al-Andalus insistiendo en el escaso aporte demográfico árabe que considera fue rápidamente absorbido por la población autóctona mucho más importante numéricamente. Bajo un barniz araboislámico superficial, la España musulmana sigue siendo a sus ojos un país "occidental" cuya idiosincrasia es decir, su ser esencial, prácticamente no se vio afectado por la ruptura histórica que supuso la conquista árabe, al menos hasta que fue conquistada por las "langostas africanas" que, a finales del siglo XI y comienzos del XII, crearon los imperios bereberes almorávides y almohades. Sin pretender que sea fácil establecer conexiones entre estas tesis y tal opción política, podemos pensar que estas posturas deben mantener ciertos vínculos -que no intentaremos resolver aquí- con las grandes opciones hacia las cuales los caóticos acontecimientos de la época empujaron a un autor que estuvo ampliamente comprometido: tras huir de régimen de Franco ¿no fue Sánchez Albornoz en su retiro argentino Presidente de la República Española en el exilio?



La visión "gótica": pescador capturado por piratas musulmanes (Cantiga 95, fol 138v). A lo largo del libro se encontrarán imágenes sacadas del *Códice Rico* de El Escorial, excepcional conjunto de miniaturas realizadas entre 1275 y 1284 para ilustrar las *Cantigas de Santa María* del rey Alfonso X de Castilla. Aquí, un conde alemán convertido en eremita en Portugal es raptado por dos "moros", quizá africanos, pues están representados de una forma que no es corriente en las abundantes representaciones de musulmanes en las *Cantigas*, con rasgos que indican a un mestizo o a un negro, diferenciados así de los otros musulmanes que permanecen en el barco.

Desde los años sesenta se han desarrollado otras controversias, derivadas en el fondo de la precedente, como la que ha girado en torno a la "berberización" y la "tribalización" de la España musulmana. Todavía en fechas recientes (1997), una obra de Gabriel Martínez Gros titulada *Identidad andalusí*, ha intentado relanzar el debate sobre la "orientalización" de la España musulmana pero pretendiendo ubicarse en un plano diferente al de la querella sobre la naturaleza "Oriental" u "Occidental" de la civilización andalusí, que juzga trasnochada o poco pertinente. Lo que refuta este autor, desde un punto de vista que podríamos calificar de "postmoderno", para el que la objetividad es una simple "convención social", es la misma posibilidad de penetrar, con la ayuda de las fuentes árabes, la "realidad histórica" de los primeros siglos de la historia de al-Andalus, incluso de probar nada sobre el tema. Toda la literatura histórica de la que nosotros disponemos nace de alguna manera a la sombra del califato del siglo X, y la preocupación principal de sus autores sería defender la legitimidad de este último y no la de proporcionarnos una visión objetiva del pasado. Bajo el califato, afirma, "al-Andalus escribe, al dictado, sus textos fundadores". Esta "reelaboración

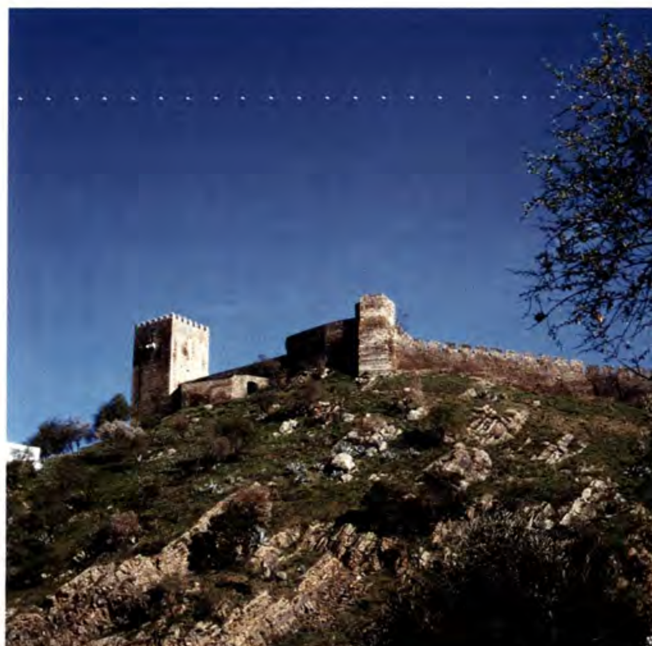


de la historia" casi inutilizaría los textos para una historia "positivista" o "ingenua" pues en ningún caso se preocupan por relatar objetivamente los "hechos" que el historiador busca, sino que tienen como fin reafirmar "la ideología omeya".

En España, el carácter encarnizado de las controversias sobre la época árabe de la historia nacional hay que vincularla a las tensiones políticas nacidas de la contrastada estructura de un país formado por regiones con historias largo tiempo diferenciadas, donde se mantienen fuertes culturas regionales o cuasi nacionales, y donde se han desarrollado en el transcurso de los dos siglos pasados, luchas ideológico-políticas de gran violencia. Por otro lado, desde una perspectiva europea, o mejor dicho euroárabe, se ha mitificado a menudo la historia de al-Andalus donde se ha querido ver tanto en Occidente, como en el imaginario árabe, un paraíso perdido y el modelo de posibles "Andalucías" tolerantes del futuro. En un artículo aparecido en el *Nouvel Observateur* en octubre de 1994, Jean Daniel hablaba de una "sacrosanta Andalucía donde, durante unos sesenta años reinó el maravilloso y emocionante fenómeno del espíritu de Córdoba". Es lícito admirar las realizaciones del califato de Córdoba y constatar que su fase central correspondió realmente a un momento de relativa calma de las tensiones etno-religiosas que han marcado tan frecuentemente el curso de la historia en el espacio mediterráneo, pero no por ello es obligado respetar el tabú que a



Mértola: vista general del castillo y de la ciudad. Esta localidad del Algarve es uno de los numerosos lugares de la Península que conocieron una ocupación continua en la Antigüedad y en la Edad Media. Las importantísimas excavaciones portuguesas del Centro Arqueológico de Mértola la han convertido en uno de los "enclaves primordiales" de la arqueología en la Península. En ellas se han descubierto, por un lado, una muy importante necrópolis paleocristiana, y por otro, todo un barrio de época almohade situado a un nivel inferior del castillo actual, en el espacio que ocupaba la antigua alcazaba o ciudadela musulmana.



Mértola: muralla del castillo.

veces parece afectar a una historia de al-Andalus excesivamente marcada por un consenso voluntarista, que no se podría tocar por miedo a destruir la frágil esperanza mantenida, de un lado al otro del Mediterráneo, de recuperar un día este "espíritu de Córdoba".



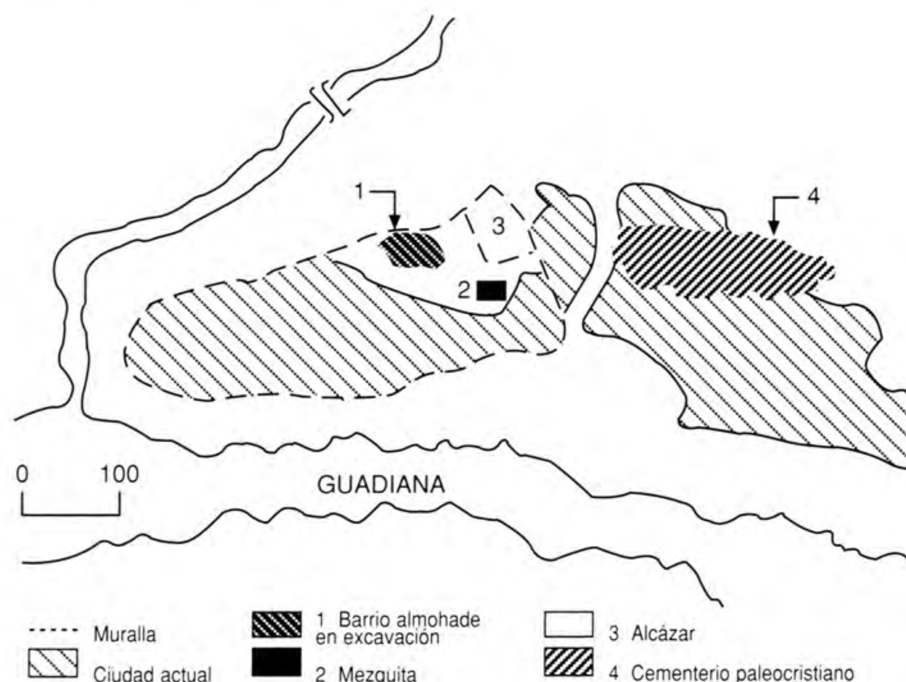
La antigua mezquita de Mértola, convertida en iglesia, ha conservado una gran parte de su antigua estructura y en el interior lo esencial de la decoración del *mihrab* de época almohade.

Mértola: ataifor con decoración de "cuerda seca total". Encontrado en las excavaciones del barrio musulmán próximo al castillo, este plato presenta una decoración epigráfica (la palabra *baraka*, bendición) y floral estilizada constituida por pequeñas placas de esmalte coloreado en tono melado y verde claro separados por trazos de manganeso (que impide que los colores se mezclen). Los responsables de las excavaciones de Mértola consideran que estas cerámicas pertenecen al siglo XII (Campo arqueológico de Mértola).



A lo largo de estas páginas intentaremos reconstituir y comprender en su conjunto y en su evolución cronológica la historia de la España musulmana y las características de las grandes fases de su civilización, de la forma más desapasionada y si se quiere "objetiva" posible, sin eludir las controversias historiográficas que introducen cierta chispa, pero recordando que al historiador compete "hacer historia" lúcida del pasado. Éste, sin duda, gravita de diversas formas sobre el presente, incluida mediante la imagen que se mantiene sobre este. Este diálogo entre pasado y presente es inevitable y, evidentemente, no hay sociedad posible sin memoria, ni construcción del futuro. Sin embargo, este futuro no puede edificarse sobre equívocos o mitos, y al-Andalus, como muchos otros episodios de la historia en los que Occidente y el mundo árabe han coincidido o se han enfrentado, a menudo ha dado lugar a interpretaciones en cierto modo míticas. Sin duda es imposible deshacerse de ellas totalmente. En cada recodo de esta historia, los compromisos contemporáneos de su escritura han sido y están aún presentes. Al menos, podemos seguir atentos el recorrido que ahora viene.

Mértola: plano de la ciudad y zonas de interés arqueológico



Primera Parte:
los "Siglos oscuros"
(siglos VIII-IX)

1. LOS ÁRABES SÍ QUE INVADIERON HISPANIA: AL-ANDALUS, PROVINCIA DEL CALIFATO OMEYA DE DAMASCO

A. Los antecedentes de la conquista: el imperio árabe y la ocupación del Magreb

Entre las consecuencias de las polémicas que han rodeado la historia de la España musulmana, habría que citar la curiosa obra publicada en el año 1969 por un historiador español residente en Francia, Ignacio Olagüe, con el llamativo título de: *Les Arabes n'ont jamais envahi l'Espagne* (Los árabes nunca invadieron España). Este libro, que no se arredraba ante la paradójica negación de la conquista árabe de comienzos del siglo VIII, pretendía restablecer la "verdad histórica" sobre las condiciones en las que tuvo lugar la incorporación de la Península Ibérica al área de la civilización arabo-musulmana en la Alta Edad Media. Con los medios técnicos de la época, la conquista árabe de un imperio que se extendía más de 9000 kilómetros, en opinión del autor, es literalmente increíble por lo que no es un hecho histórico verosímil. Y todavía lo es menos tratándose de este extremo occidental de la conquista como era España: "La mayoría de los historiadores, escribe, están convencidos de que la Península Ibérica fue conquistada por los habitantes del Hiyaz; simplemente ninguno ha desplegado un mapa para medir el recorrido y estudiar los obstáculos, ninguno se ha preguntado sobre las condiciones materiales del desplazamiento..." (p. 39). Tales tesis, históricamente insostenibles, no han sido totalmente enterradas con el olvido del libro de Olagüe y reaparecen de vez en cuando; por ejemplo, un universitario americano, Norman Roth, escribe en una obra titulada *Jews, Visigoths and Muslims in Medieval Spain. Cooperation and Conflict*, publicada en 1994: "Es muy dudoso que un solo árabe participase en la conquista de África del norte, puesto que la conquista de España fue completamente realizada por tropas bereberes". Los "verdaderos árabes" (sic), según explica "eran reacios a los viajes más allá de los límites de su país y no estaban muy interesados en establecerse en lugares tan alejados como Iraq o Siria, y por tanto, mucho menos España".



Coronas votivas visigodas. El célebre tesoro de Guarrazar, en las cercanías de Toledo, descubierto en 1859 con motivo de un corrimiento de terreno, quizá escondido en época de la conquista musulmana, contiene esencialmente coronas que los soberanos visigodos ofrecían a las iglesias según una costumbre de origen bizantino. Estas piezas son símbolos del esplendor de la monarquía toledana. La estructura de poder que se impone en época musulmana es totalmente distinta.



Mértola: estela funeraria paleocristiana con decoración de arco de herradura. La necrópolis paleocristiana de Mértola nos ha proporcionado un importante número de inscripciones funerarias. Esta pertenece a un fiel, cantor principal de la iglesia de Mértola *(princeps cantorum aeclisiae mertilliane)*, muerto en marzo de 525. Es un testimonio de la difusión en la España de los s. VI -VII de la forma arquitectónica del arco de herradura, utilizado también como decoración, pero frecuente en la arquitectura visigoda (publicado en C. Torres, S. Macias, *Basilica Paleocrista*, Campo Arqueológico de Mértola, 1993).

Tales afirmaciones no necesitan comentario. Sus motivaciones "nacionalistas" o "políticas"- y el proceso demostrativo que pretende fundarlas merecerían un examen más profundo. Para explicar la arabización y la islamización del país, Ignacio Olagüe imagina un complejo proceso en el que intervienen profundos cambios en la cuenca Mediterránea durante la Alta Edad Media, vinculados a una fase climática de sequía. Las oposiciones sociales surgidas de estos cambios, cristalizarían en torno a dos tendencias religiosas antagonistas: la corriente ortodoxa trinitaria ("católica") y un movimiento que reivindicaba el dogma de la unicidad de Dios, cuyas diferentes manifestaciones habían sido las tendencias gnósticas del monofisismo en el Oriente cristiano, el arrianismo en la España visigoda y el Islam, que se difunde desde Arabia. Mientras que el resto del Occidente se adscribía a las doctrinas trinitarias, los siglos VIII y IX verían triunfar en la Península un unitarismo arriano, durante un periodo de profundos disturbios que perduraría en las generaciones posteriores como un recuerdo difuso. El terreno se encontraba de este modo abonado para la adopción de la doctrina musulmana, que junto con la lengua árabe, se extendía por las orillas meridionales del Mediterráneo por medio de contactos religiosos, culturales y comerciales entre Oriente y Occidente. Solo cuando el Islam se implantó definitivamente en la Península, habrían sido elaborados los relatos que afirmaban una conquista por los árabes a comienzos del siglo VIII, para explicar un pasado caótico sobre el que había escasas referencias.

De hecho, los acontecimientos generales de la historia mediterránea en las que se inserta la conquista de la Península Ibérica por los musulmanes, no dejan lugar a dudas, a diferencia de los detalles fácticos y su exacta cronología. El dinamismo de las tribus árabes del centro de la Península, ya reflejado en su avance hacia el Yemen antes de la aparición del Islam, y las migraciones espontáneas hacia Siria y la Yazira (norte de Iraq), proporciona, para los sucesores inmediatos del Profeta, después de la muerte de este último en el 632, el instrumento de una primera conquista que le daba la dominación de Siria, Egipto y el imperio persa sasánida (Iraq e Irán). Después de la gran crisis interna de los años 656-661, el nuevo poder establecido ya no en Medina sino en Damasco, el de los Omeyas, dinastía árabe que se apoya en las tribus, reemprende de forma sistemática una política de expansión árabe dirigida en primer lugar contra el poder bizantino. Se organizan flotas importantes y grandes ejércitos que en dos ocasiones (668-673 y 717-718) intentan atacar Constantinopla, la capital del imperio bizantino, pero se sigue también con perseverancia un proyecto de ocupación del Magreb, empresa difícil no tanto por la resistencia de las autoridades bizantinas de África que controlaban una región que correspondía aproximadamente a la actual Túnez, sino por el espíritu de independencia de las tribus beréberes en su mayoría no romanizadas que poblaban el Magreb central y occidental. Los mayores hitos de esta conquista son, con la llegada del primer ejército árabe, la fundación de Kairuán en 670 por 'Uqba b. Nāfi' y tres decenios más tarde la toma definitiva de Cartago en 698, a la que siguió la victoria árabe sobre los bereberes dirigidos por la misteriosa Kāhina. Se sabe que, temiendo una reocupación bizantina de la antigua capital, las autoridades árabes la destruyeron y fundaron a poca distancia la actual Túnez, en un primer momento destinada a ser principalmente unas atarazanas. Se enviaron allí desde Egipto a un millar de artesanos cristianos para construir los navíos destinados a luchar contra el poder de Bizancio en el Mediterráneo occidental. A partir de 703, casi cada año se dirigen grandes expediciones navales contra Sicilia y también Cerdeña. En 707 la flota llega incluso a las Baleares, que son saqueadas. Un "rey de Mallorca" figurará más tarde en el cortejo que acompañará al gobernador de Kairuán, Musà b. Nusayr, en su vuelta a Oriente.

En 705, este gran "procónsul" fue enviado por el califa al-Walid, que acababa de acceder al poder, como gobernador de la nueva provincia de Ifrīqiya (transcripción árabe del *Africa* bizantina) que desde entonces tiende a apartarse administrativamente de Egipto y a

cuyas autoridades los generales de la conquista habían estado hasta ese momento subordinados. Mientras que en esta época se nombraban como gobernadores a los miembros de la aristocracia tribal árabe, en este caso, se trataba de un personaje de origen más modesto que, según parece, formaba parte de los "clientes" (*mawālī*) de la tribu árabe de Lajm, pero que había ejercido funciones muy importantes en Egipto bajo 'Abd al-'Azīz, hermano del califa 'Abd al-Malik, a quien se había confiado esta región. Parece ser que su vínculo de dependencia con la tribu de la que era originariamente *mawlà*, fue sustituida por una relación de idéntica naturaleza con la dinastía omeya a la que había pasado a servir.



La Cúpula de la Roca en Jerusalén, el más antiguo monumento islámico conservado, es contemporáneo de los últimos reyes visigodos. Fue edificada en 691 sobre la explanada del Templo *(Haram al-sharif)* por el califa omeya 'Abd al-Malik, siguiendo el modelo de los edificios con planta central de los comienzos del cristianismo *(martyria)* sobre la Roca donde habría partido el Profeta en su viaje nocturno al paraíso. El interior conserva su aspecto original, pero la decoración exterior proviene de restauraciones mucho más tardías (sobre todo en época de Solimán el Magnífico).

Sin duda, tenía como misión principal organizar una provincia sometida desde hacía poco tiempo. Un testimonio de su intensa actividad administrativa nos lo proporciona el gran número de monedas acuñadas durante su gobierno. Algunas de ellas, los *fulus* o piezas fraccionarias de bronce, con inscripciones en latín, incluso llevan su nombre, lo que, en el conjunto de la numismática musulmana de los primeros tiempos llama la atención, puesto que ni siquiera aparece escrito el nombre del califa en las piezas acuñadas en época omeya. Bajo su gobierno es cuando se produce la conquista de España. El material humano estaba constituido en un primer momento casi exclusivamente por bereberes islamizados dirigidos por un liberto bereber, Tāriq, al que había confiado el mando de Tánger. Esta importante participación de no árabes, en este caso el elemento norteafricano, utilizado en la conquista, es algo novedoso en el contexto del califato omeya cuyos ejércitos estaban integrados principalmente por árabes. Se puede pensar que era debido a una política deliberada de Musà que, probablemente, tenía en cuenta el insuficiente número de soldados árabes para continuar una empresa de conquista que, como acabamos de ver, constituía uno de los puntales de la política del califato. Quizá su origen, más modesto que el de la mayoría de los grandes responsables, contribuye a explicar este esfuerzo por asociar a los bereberes recién islamizados a la *ŷihād* realizada por los árabes.

B. Debilidad de las tradiciones historiográficas árabes

Se han olvidado completamente las elucubraciones históricas de Ignacio Olagüe quien, paradójicamente, al dejar de lado los grandes e incontestables datos de la historia mediterránea y, como hipnotizado por una pretendida inverosimilitud histórica, se empeño en crear una laboriosa hipótesis sensiblemente más complicada y menos creíble que la versión "tradicional". En ella mezclaba varios posibles factores -aunque no suficientemente demostrados- como la desertización climática en la Alta Edad Media, con suposiciones poco creíbles como la persistencia de una fuerte corriente arriana después de la conversión de los visigodos al catolicismo en el siglo VI, y drásticas afirmaciones sobre la ausencia de fuentes contemporáneas que testimonien la realidad de la conquista árabe de *Hispania*. Ésta, sin embargo, está claramente atestiguada como se verá, si exceptuamos las crónicas árabes realmente tardías, en diversos textos latinos mucho más antiguos y en la emisión de monedas araboislámicas por parte de Musà desde los primeros años de la dominación musulmana. Pero hay que comprender las tendencias historiográficas "continuistas" o "tradicionalistas" en el extremo de las cuales se sitúa Olagüe, y que utiliza en su trabajo. Se explican por la combinación de multiples factores. En primer lugar, entre los autores españoles del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX, existe un cierto rechazo a admitir que una conquista llevada a cabo por unos miles de guerreros árabes y bereberes hubiese podido introducir un cambio tan brutal y profundo a la vez en las condiciones generales que existían en la Península en una época anterior. También hay que tener en cuenta su vinculación con la idea nacionalista de una "España eterna" que tiende a minimizar lo más posible el hecho mismo de la conquista árabe y sus efectos sobre la *Hispania* visigoda. La incontestable oscuridad que rodea la época de la conquista árabe de la Península, a causa de la escasez de fuentes, favorece claramente la elaboración de hipótesis algunas de las cuales tienden a alejarse de forma exagerada de lo que se puede admitir razonablemente como "realidad histórica".

El brusco cambio político-religioso que sobrevino en la cúpula del poder a causa de la victoria de los ejércitos musulmanes en la Península es un hecho indiscutible, pero también es verdad que las fuentes historiográficas árabes que nos informan sobre el tema, son tardías y de fiabilidad desigual. En el mundo musulmán en plena formación, la preocupación prin-

cipal en un primer momento fue poner por escrito la tradición jurídico-religiosa, especialmente el *hadīth*, conjunto de dichos que relatan las gestas del Profeta, que constituía una fuente complementaria del Corán para la elaboración de un derecho musulmán que era un elemento indispensable de estructuración de la nueva sociedad. No es sino hasta el siglo IX, cuando comienzan a reunirse las tradiciones de los primeros tiempos del imperio árabe de forma cronológica, hasta entonces conservadas principalmente de forma oral y sin orden cronológico. La primera gran historia ordenada de este tipo redactada en árabe fue la de Tabarī, autor bagdadí de origen persa muerto en 923. Por tanto es relativamente tardía y solo contiene breves indicaciones sobre la conquista de España. Sin embargo, existen recopilaciones de tradiciones más antiguas, de menor ambición historiográfica, pero que contienen relatos más ricos sobre el tema. El principal autor a este respecto fue el tradicionista de Medina al-Wāqidī, muerto en 822. Como ocurre a menudo en la historiografía musulmana, desgraciadamente no se ha conservado su obra sobre la conquista del Magreb y España *(Futuh Ifrīqiya)*, pero las citas más o menos literales que hacen de él otros autores posteriores, como al-Baladuri, oriundo de Bagdad, y muerto en 892, autor del *Libro de las conquistas de los países (Kitāb futūh al-Buldān)*, permiten conocerlo en lo esencial. También existían otras cadenas de tradiciones sobre la conquista de España como las que utiliza el egipcio Ibn 'Abd al-Hakam, muerto en 870, que recoge en su *Libro de la conquista de Egipto (Kitāb futūh Misr)* relatos referidos por tradicionistas más antiguos, como sus dos compatriotas 'Uthman b. Salīh, muerto en el año 834 y en menor medida al-Layth b. Sa'd, un famoso jurista muerto en 791.



Pila judía del siglo V con inscripción trilingüe. Originaria de la metrópoli romano-visigoda de Tarragona, ilustra la vocación mediterránea de la Península y la importancia de las comunidades orientales al final de la Antigüedad. Tarragona, como los otros grandes centros urbanos de la costa mediterránea (Sagunto y Cartagena) que ya no tienen importancia a fines del siglo VII, desaparece con la conquista musulmana. Perseguidas y dispersadas a finales de la época visigoda, las comunidades judías se rehacen bajo el Islam, pero hay que esperar a finales del siglo IX y el X para ver renacer la vida urbana en la región costera oriental de al-Andalus.

En lo que concierne a los textos, podemos acercarnos cronológicamente a la época de la conquista pero sin poder remontarnos a comienzos del siglo VIII. Originariamente eran relatos que se preocupaban poco de la cronología, a veces contradictorios entre sí y que a menudo distinguen mal lo cierto de lo verosímil y, sobre todo, de lo fantástico que impregna una parte de estas tradiciones. Los antecedentes de la conquista, sus fases principales y sus itinerarios son también difíciles de reconstruir de forma segura y los acontecimientos fiables están interpolados con historias legendarias, quizas más presentes en esta historiografía antigua de al-Andalus que en la de otras partes del imperio árabe. La conquista del Magreb, lle-

vada a cabo por los ejércitos del califato de Damasco en los tres últimos decenios del siglo VII, presenta las mismas dificultades para reconstruirla con exactitud. Asimismo, cabe preguntarse por la naturaleza e importancia exacta de la tenaz resistencia bereber mucho tiempo encarnada en la misteriosa Kāhina, reina o maga del Aurés. Lo legendario en Hispania dificulta mucho el conocimiento de la realidad histórica de la conquista de la Península. No obstante, ello no ha impedido a los historiadores establecer un relato creíble y coherente de las circunstancias que, una vez sometido el Magreb, llevaron a la intervención de los ejércitos musulmanes al otro lado del Estrecho.



Decoración visigoda en bajorrelieve con una concha en su parte superior. Este tema, utilizado en este caso en Mérida, es muy frecuente en los primeros siglos del arte cristiano de los diferentes países de tradición romana de la zona mediterránea. Será retomado por el Islam que lo convertirá en el *mihrab* de sus mezquitas, despojándole evidentemente de los símbolos cristianos o "descristianizándolo". En el arte visigodo, las mismas conchas son a menudo de herradura.

Cuando el *wālī* omeya de Kairuán Musà b. Nusayr extendió definitivamente la autoridad del califato de Damasco hasta el Magreb al-Aqsà y el Estrecho de Gibraltar y confió a Tāriq b. Ziyād el gobierno de esta zona, cierto personaje de religión cristiana pero de origen incierto - jefe bizantino, bereber o visigodo- , al que las fuentes árabes llaman Yulyān, y que en la historiografía cristiana lleva el nombre de "conde Julián", era, según parece, gobernador de Tánger y Ceuta. Después de someterse a los musulmanes que le habían arrebatado Tánger y que, al parecer, le dejaron momentáneamente Ceuta, les habría incitado a pasar el Estrecho, aportándoles una ayuda apreciable al procurarles navíos, en un primer momento para una razia de pillaje dirigida en el 710 por un jefe llamado Tarīf y después para la expedición más importante y decisiva del 711 a las órdenes de Tarīq b. Ziyād. En la opinión de la mayor parte de historiadores, este conjunto de hechos, como afirma Pedro Chalmeta que ha consagrado un estudio minucioso, está "más allá de cualquier duda razonable". Por este motivo se opone a la tesis de un arabista como Joaquín Vallvé, uno de los que sostienen las tesis "tradicionalistas", que ha querido ver en estos relatos una especie de mitos. Los primeros jefes musulmanes que pisaron España no serían personajes reales; según éste: Tarīf sería una falsa etimología de Tarifa, el puerto de la costa española donde se considera que habría desembarcado, y Tarīq sería un nombre simbólico, que designaba al que abre el camino (que efectivamente en árabe se dice *tarīq)* de la conquista. Estas interpretaciones, eventualmente ingeniosas y que cuestionan la realidad histórica a la que se refieren los relatos sobre la conquista, reflejan el mismo rechazo ya citado a aceptar el hecho mismo de la conquista tal como la describen las fuentes árabes: una toma de posesión brutal, por unos conquistadores extranjeros, de un país que no ofreció una gran resistencia; rechazo también para aceptar la idea de que la fecha de 711 marca una ruptura decisiva en la continuidad de la historia española.

Mezquita aljama de Damasco (706-715). El frontón de entrada a la sala de oración, muy "romano" del edificio "faro" de la dinastía omeya, es, como todo el conjunto del edificio, casi contemporáneo de la conquista de la Península. Abierto al patio, adornado con mosaicos (muy restaurados a lo largo del tiempo) ilustra la importancia de las influencias romano-bizantinas ejercidas sobre la civilización musulmana en formación durante la época omeya. La única otra mezquita decorada con mosaicos es la de Córdoba, a imitación voluntaria de la de Damasco.



Teniendo en cuenta la naturaleza de las fuentes, nunca habrá una "prueba" absoluta que confirme una posición u otra, ni sobre tal o cual punto. Pero en cuanto a la coherencia global del proceso de conquista tal como pueden reconstituirlo los historiadores no hay lugar a dudas. Los guerreros árabes que los francos encuentran en Poitiers veinte años más tarde, sin duda alguna pasaron por España! Sin embargo, cada uno de los detalles de la progresión de los musulmanes y de su contexto puede prestarse a discusión. Sobre el estatus de Ceuta y Tánger a la llegada de los árabes, por ejemplo, son problemáticas las relaciones que podría tener Yulyān, cuya existencia no parece dudosa, con los poderes políticos más importantes del momento, los bizantinos y el rey visigodo de Toledo. Se podría pensar que las ciudades del Estrecho servían todavía de base a una flota bizantina de la que no sabemos bien si, a finales del siglo VII, alcanzaba todavía el extremo del Occidente mediterráneo. Sobre lo que insisten más los textos es en los vínculos con el poder visigodo que se habrían concretado en la presencia en la corte del último rey de Toledo de la hija del gobernador de Ceuta, según la práctica germánica de educar a los hijos -e hijas- de los grandes del reino en el entorno real. Es en este momento en el que interviene probablemente lo legendario o semilegendario sobre la violación de esta hija por el rey Roderik o Rodrigo, del huevo podrido que ella habría enviado a su padre para advertirle de esta humillación y de la venganza que llevó a cabo el conde Don Julián entregando la Península a los árabes. En cuanto a Rodrigo, que había llegado al poder en el 710, y cuya realidad histórica nadie pone en duda, durante el breve periodo de tiempo que lo mantuvo, habría marcado su destino al abrir una habitación que la tradición condenaba a permanecer cerrada y donde habría encontrado imágenes premonitorias de guerreros árabes que se apresuraban a invadir el país. Por otra parte, si fuera necesario, se podría añadir como prueba de la conquista árabe de la Península, la imagen de este rey visigodo que figura entre los soberanos vencidos en una de las pinturas que decoran los muros de los baños del antiguo palacio omeya de Qusayr 'Amra en Jordania, edificado con más seguridad antes que después del año 720 (véase p. 41).

C. Los ejércitos arabo-bereberes en España y la ocupación del reino visigodo

El desembarco del ejército de Tāriq en los alrededores de Gibraltar (la montaña de Tāriq o *ŷabal Tāriq)* según parece, constituido por unos doce mil hombres, en su gran mayoría beréberes, trasportados en embarcaciones de comercio de la zona, tuvo lugar a finales de la primavera del 711. Rodrigo, que combatía a los vascos en el norte del reino, volvió a toda prisa a hacer frente a esta invasión, y sufrió una derrota completa a finales del julio, que habría sido favorecida por la deserción de los hijos de su predecesor Witiza, quienes se consideraban injustamente alejados del poder, aunque la monarquía visigoda fuese electiva. Según algunas fuentes, los hijos o la familia de Witiza habían tenido anteriormente contacto con las autoridades musulmanas. A pesar de una tradición divergente que le hace desaparecer un poco más tarde, el último rey visigodo pereció seguramente en combate en el Wādī Lakko o Guadalete, cerca de Algeciras, lo que produjo el derrumbamiento de una estructura estatal reducida al mínimo y debilitada por la crisis social y política que conocía en aquel momento un reino visigodo dividido por las rivalidades entre clanes aristocráticos, y debilitado por los problemas socio-económicos. Las leyes de una extrema dureza dictadas por los últimos concilios de Toledo contra los judíos y contra los esclavos huidos parecen haber sido manifestaciones de estas dificultades. Posteriormente, tuvo lugar una segunda victoria cerca de Écija sobre otra fuerza visigoda que se había reagrupado tras la primera derrota, Tāriq habría podido reunir junto a él a un conjunto de personajes descontentos a los que la llegada de los musulmanes daba, como dice Lévi-Provençal, una oportunidad "de escapar mediante su adhesión al vencedor, a la dura condición del servilismo y a la iniquidad del régimen".

Recibió también el apoyo de los judíos del sur de España, duramente perseguidos en los años anteriores. Se sabe que aceptaron vigilar militarmente algunas ciudades conquistadas, permitiendo así el avance de los ejércitos musulmanes hacia el norte.

Se ha cuestionado con frecuencia si la conquista de Hispania fue intencionada o fruto de azar. Si consideramos la expansión árabe en su conjunto, esta empresa se inscribe sin dificultad en una fase de recuperación de la política de expansión del califato de Damasco. En estos mismos años se ocupan también las tierras situadas en los límites orientales del imperio musulmán. En el 710-713 la conquista alcanza al este del delta del Indo. Todavía más, la coherencia global de los hechos históricos no justifica el rechazo sistemático de la versión "tradicional" de los acontecimientos aunque no obliga a aceptar sin discusión todos los detalles aportados por las fuentes, a veces poco creíbles o contradictorios. La primera expedición, la de Tāriq, si se considera lo que dicen las fuentes escritas, parece haber sido realizada con los medios disponibles, es decir, con el transporte que se utilizaba de una orilla a otra del Estrecho. Esto no quiere decir que no haya habido intención de conquistar la Península. Es probable que la expedición del ejército árabe que llevó Musà b. Nusayr al año siguiente en apoyo de su lugarteniente, fue objeto de una mejor planificación, sobre todo para permitir a los suyos apoderarse de su parte en el abundante botín que el desmoronamiento del régimen visigodo ponía a la disposición de los vencedores. Un breve pasaje de una reseña



Detalle de decoración visigoda en un bloque de piedra esculpida reempleado a comienzos del siglo IX como dintel de una puerta del aljibe de la alcazaba omeya de Mérida.

biográfica escrita en el siglo XII por al-Dabbī, autor de un repertorio de sabios de al-Andalus, indica que la flota que Musà b. Nusayr había armado en Túnez para luchar contra los bizantinos en el Mediterráneo central, participó en las operaciones de España, posiblemente después de haber trasportado a esta segunda expedición. Al facilitar los datos de la vida de un tradicionista llamado 'Ayyāsh b. Sharāhil al-Himyarī, este autor indica que, bajo el califato omeya, este personaje que mandaba la flota de Ifrīqiya, condujo a esta a al-Andalus, de donde volvió en el año 100, es decir el 718-719. Por otro lado, si tenemos en cuenta las fechas conocidas de las razias efectuadas desde Túnez contra Sicilia, estas últimas parecen interrumpirse entre el 710 y el 720, lo que nos hace pensar que la ocupación de la Península dio lugar a algunas operaciones combinadas del ejército y la flota. No hay ninguna razón para dudar de la validez de esta información, que ha pasado desapercibida en las historias clásicas de la conquista, pues es completamente independiente del corpus habitual de las tradiciones relativas a ésta que resulta sospechoso a veces de haber sido manipulado o falsificado. Se ha buscado otro indicio del carácter relativamente planificado de la

ocupación de España en la emisión durante los años 709-711, en Tánger, de monedas de bronce *(fulūs)* que llevan leyendas sobre el *ŷihād* y que parecen acuñadas para pagar la soldada de las tropas que iban a tomar parte en la guerra santa en España.

Sin embargo, las tradiciones solo hablan de conquistas terrestres. A partir de sus indicaciones, los autores modernos se han esforzado en reconstruir la marcha de los dos ejércitos bereber y árabe que, del 711-712 al 714, fecha en la que Musà fue llamado a Damasco por el califa, ocuparon metódicamente la región, aparentemente sin grandes dificultades. Por ejemplo, Córdoba fue ocupada desde octubre del 711 por un destacamento de 700 hombres a caballo separados del grueso del ejército de Tarīq que siguió su marcha hacia Toledo. La capital del reino parece haber sido conquistada fácilmente, como las mayoría de los otros centros. La única ciudad que ofreció una resistencia importante fue la gran metrópolis religiosa de Mérida. Musà desembarcó en el verano del 712 y tras ocupar Sevilla que Tarīq había dejado de lado, debió asediar esta ciudad durante los últimos meses del 712 y los seis primeros del 713. Después de la toma de la ciudad, el jefe árabe llegó a Toledo para encontrarse allí con Tarīq quien, después de sus victorias en el sur, se había dedicado a someter el norte de España. El gobernador de Kairuán habría colmado de reproches a su subordinado, estimando posiblemente que había demostrado demasiada iniciativa y que le había quitado el control de un botín muy importante. En este contexto se sitúa el episodio, en gran parte legendario aunque aparezca en todas las fuentes árabes, de la "Mesa de Salomón", símbolo de todos los tesoros encontrados por los conquistadores en España. Musà habría obligado a su lugarteniente a cederle esta mesa de un valor incalculable, encontrada entre los tesoros de la ciudad real de Toledo, que había sido tallada en una esmeralda gigante y enriquecida con perlas y piedras preciosas. Pero Tarīq tuvo la presencia de ánimo de quitar y esconder una de las trescientas sesenta y cinco patas, que pudo mostrar al califa cuando los dos jefes debieron presentarse ante él al ser convocados en Oriente, confundiendo de este modo a su superior.

D. Centralización califal y continuación de la expansión por la Galia

La conquista de la Península estaba prácticamente acabada cuando Musà fue llamado en el año 714, ante al-Walīd, el califa de Damasco. Las fuentes insisten en la inmensidad de las riquezas y el número de cautivos y de prisioneros que llevó a Oriente, donde llegó inmediatamente antes de la muerte del califa, para ser seriamente maltratado por su sucesor Sulayman (715-717); éste le habría reprochado el no haber esperado a la muerte de su predecesor para llevar al califa el botín de la conquista. Al partir, Musà dejó al mando a sus hijos 'Abd Allāh y 'Abd al-Āzīz en Ifriqiya y al-Andalus, práctica algo sorprendente. De hecho, fue enviado otro gobernador a Kairouán, y encarceló a 'Abd Allāh, que fue ejecutado y se le confiscaron los bienes de la familia de Musà. En al-Andalus, 'Abd al-'Azīz b. Musà, según parece, establecido en Sevilla, habría intentado hacerse independiente pero después de algunos meses, fue asesinado por los jefes del ejército árabe (marzo del 716). A tenor de una de las tradiciones de dudosa fiabilidad, relativas a estos primeros momentos de la conquista, se habría casado con la viuda de Rodrigo y, empujado por ella, se habría arrogado símbolos reales, llegando a llevar una corona en la intimidad y haciendo construir una puerta lo suficientemente baja como para que los visitantes, al entrar, se vieran obligados a inclinarse ante él.

El probable espíritu de independencia de Musà y esta posible tentativa de su hijo de separar *Hispania* de la autoridad de Damasco, llegaban demasiado pronto, en una época donde el sentimiento de unidad de los musulmanes y la centralización en torno al poder califal seguían siendo muy fuertes. Musà había obedecido sin discusión la orden del califa de aban-

donar el Magreb y presentarse ante él. En los años que siguieron, esta centralización continuará manifestándose en la rápida sucesión de gobernadores nombrados en Córdoba, donde fue establecido definitivamente el gobierno de la provincia. La lista que puede establecerse de forma bastante segura, cruzando los datos que proporcionan, de forma independiente, la crónica latina mozárabe del 754 y las tradiciones transcritas más tarde en las fuentes árabes, enumera a doce gobernadores desde la muerte de 'Abd al-'Āzīz b. Musà en el 716 hasta la muerte de 'Abd al-Rahmān al-Gāfiqī en Poitiers en 732, lo que significa que de media, estuvieron algo más de un año en funciones. El que duró más tiempo fue Anbasa b. Suhaym al-Kalbī, que se mantuvo en su puesto desde su llegada a la Península en agosto de 721 hasta su muerte en condiciones inciertas (muerte natural o combatiendo a los infieles, según las fuentes) en enero de 726, es decir, cuatro años y medio más tarde. A imagen de este personaje, que lleva la *nisba* (o etnico) de la gran tribu yemení de los kalb *(al-Kalbī)*, todos los gobernadores pertenecían a la "aristocracia" de los árabes de origen, y no se volvió a producir la designación de un *mawlà* o "cliente" como había sido el caso de Musà b. Nusayr. Como veremos más adelante, desde ahora serán el *ŷund* (ejército) árabe y sus jefes quienes ocupen la escena histórica de forma exclusiva.



Friso de mármol con hornacinas alternas. El arte islámico retomará las decoraciones vegetales y animales del arte romano-visigodo preexistente, ya utilizados aquí de forma esencialmente decorativa, en la metrópoli de Mérida.

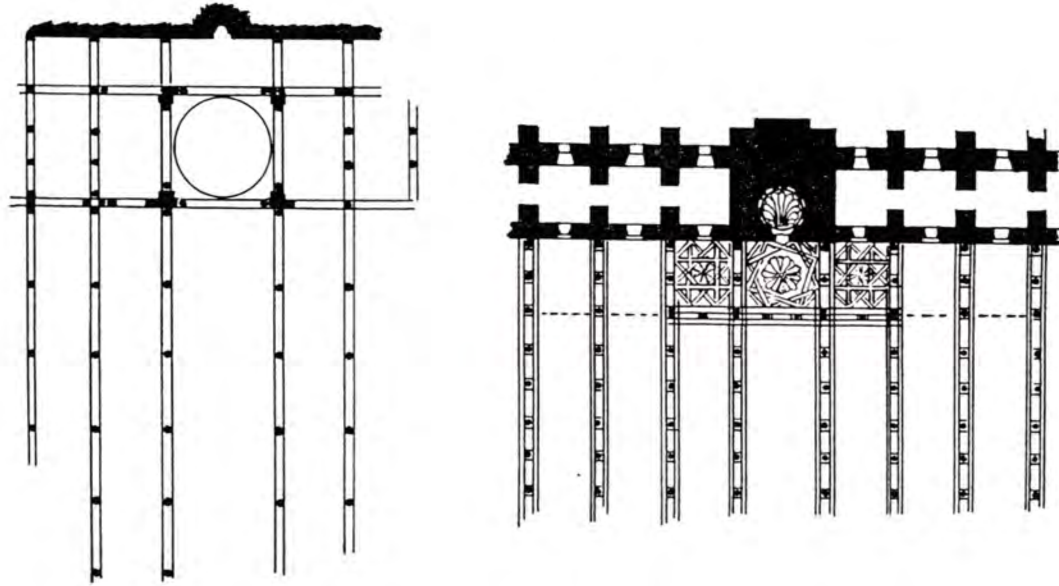
Las vicisitudes internas del poder establecido en al-Andalus no interrumpieron el movimiento de expansión, a pesar de que el reinado del califa 'Umar II (de 717 a 720) se considera que representa en Oriente una fase de moderación de la política conquistadora. Bajo al-Hurr (716-719), el sucesor de 'Abd al-'Azīz nombrado por el gobernador de Kairuán, las fuerzas arabo-bereberes de al-Andalus entran en la Septimania, región de la Galia que correspondía aproximadamente a la llanura de Languedoc, situada entre el Mediterráneo y el Macizo Central. Formaba parte del reino visigodo, y un último rey, llamado Akhila y que solo ha quedado reflejado en la historia por las leyendas de algunas monedas, parece haber sucedido a Rodrigo durante algunos años. Sin embargo, los musulmanes parecen haber entrado con facilidad en esta provincia y se instalaron de forma estable al menos en Narbona. Desde allí lanzaron expediciones cuya cronología nos es mal conocida, hacia la zona de Toulouse y del valle del Loira por un lado, y hacia el valle del Ródano por otro (hacia el 725 alcanzaron Autun, al norte de Lyon). Las fuentes árabes aportan pocos datos sobre el tema y los textos latinos de esta época son mínimos, aunque un poco más precisos. El *Liber pontificalis* con noticias sobre los papas redactadas en Roma en vida de cada uno de ellos, atestigua la conquista de España por los sarracenos en

Vista general de la mezquita al-Aqsà de Jerusalén (hacia 710). De esta mezquita, edificada como la Cúpula de la Roca sobre el *Haram al-Sharif* (antigua explanada del Templo), varias veces reconstruida, solo subsiste del edificio primitivo el crucero que soporta la cúpula que precede al *mihrab*, base de la planta llamada "en T" que copiaron más tarde los constructores de las mezquitas de Córdoba y Kairuán. Las naves (entre las filas de arcos) son perpendiculares al muro de la *qibla*. La nave central, un poco más ancha que las naves laterales, y un transepto de la misma anchura forman un crucero coronado con una cúpula. Para este diseño axial, los arquitectos omeyas deben haberse inspirado en las iglesias bizantinas de Siria.

el pasaje que consagra a Gregorio II (715-731), mencionando una importante victoria conseguida contra ellos por el duque de Aquitania, llamado Eudes. Para el autor del *Liber*, los cristianos salieron victoriosos porque el pontífice romano le había enviado el año anterior, esponjas utilizadas para su altar. El duque las habría troceado para que sus soldados las comiesen antes de la batalla, acto mágico que testimonia cierta idea de guerra religiosa o santa en estos primeros enfrentamientos de la cristiandad occidental con el Islam. El texto califica a los aquitanos de francos, pues en principio formaban parte del reino merovingio. Sin embargo se sabe que las relaciones de Eudes, que residía en Toulouse, con el poder verdaderamente "franco", el de Carlos Martel (719-741), eran muy tensas. Teniendo en cuenta la debilidad de la dinastía merovingia en declive, el duque de Aquitania había organizado las regiones del Loira como principado semiindependiente, que el alcalde del palacio de Austrasia intentaba poner de nuevo bajo la autoridad del poder franco del que estaba tomando el control para su provecho. Se sabe que, al igual que su padre Pipino de Herstal, y tras la crisis que sucedió a su muerte en 714, Carlos se apoderó de la autoridad efectiva en el reino merovingio, a partir de su puesto de mayordomo del palacio de Austrasia, dejando solo subsistir a un rey nominal.



Cruceros de la nave axial y del transepto del *mihrab* en la mezquita al-Aqsà (origen del plano en T de la mezquita de Córdoba) y en la mezquita de Córdoba, según dibujos de Golvin.

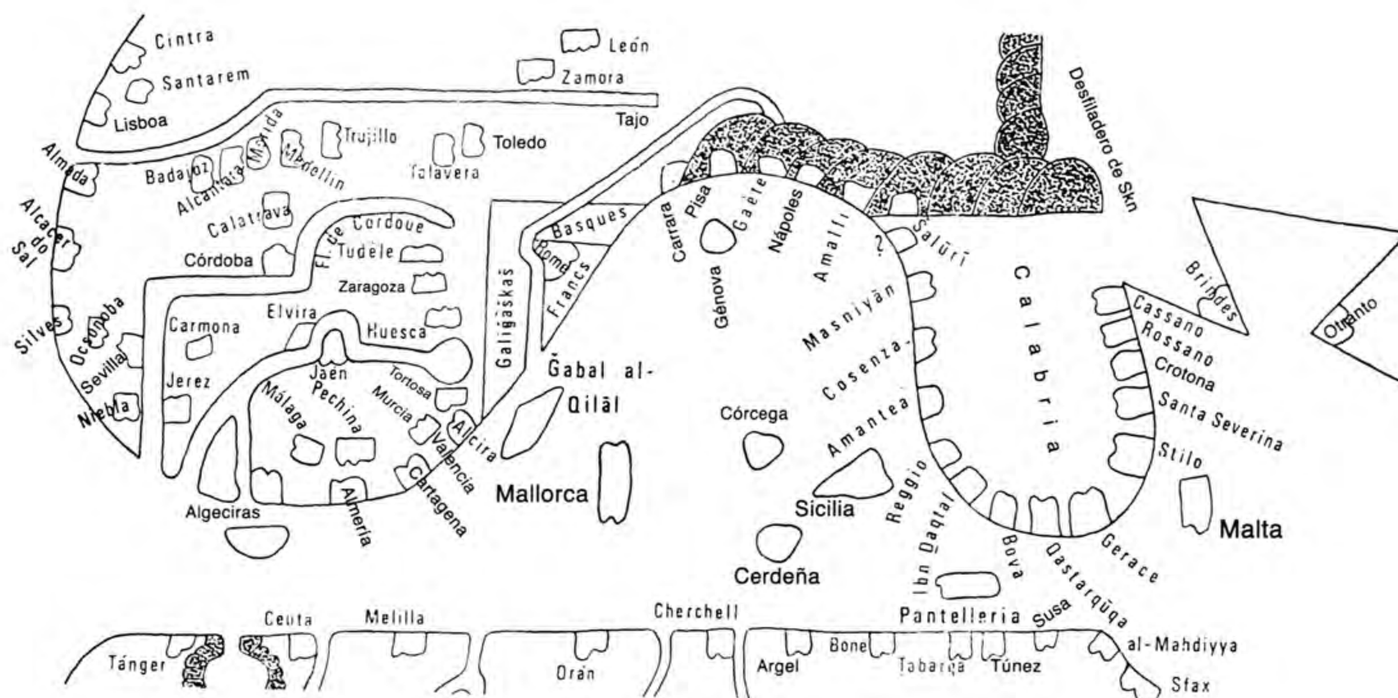


Apoyado en un innegable particularismo regional -los aquitanos fueron considerados durante mucho tiempo como "romanos" frente a las aristocracias fuertemente germanizadas de Neustria y Austrasia- Eudes probablemente aspiraba a crear una verdadera monarquía en Aquitania. Es posible que el papado amenazado por la presión de los reyes lombardos e inquieto por el avance del Islam en África y España, hubiera visto entonces en él al defensor que buscaría más tarde en los francos. Pero situado en medio de la presión musulmana al sur y el poder austrásico al norte, los sueños de autonomía del príncipe de Toulouse iban a ser muy cortos, aunque intentara sacar provecho de los problemas de unos y otros. De este modo, sabemos que hacia el 730, se alía con un jefe bereber de la zona pirenaica que se había enfrentado a la autoridad árabe del gobernador de Córdoba; le dió incluso su hija en matrimonio a este personaje cuyo nombre deforman las fuentes latinas y que parece llamarse Munusa. Esta información aparece en la *Crónica mozárabe* redactada en latín a mediados del siglo VIII por un cristiano que vivía en España bajo la dominación musulmana. Otros autores latinos contemporáneos mencionan de forma más somera la irrupción de los árabes en España y la Galia. De este modo Beda el Venerable, en la última versión de su *Historia eclesiástica de la nación inglesa*, poco antes de su muerte en 735, desde su lejana abadía de Northumbria, menciona el avance de los sarracenos hasta la Galia, las destrucciones sufridas en esa región y el castigo que recibieron los invasores en Poitiers.

Moneda de oro con inscripción latina y leyenda musulmana contemporánea de la conquista arabo-bereber de *Hispania*. Se leen las letras: FERITOSSOLINSPAN, o sea " monedas (= *solidi*) acuñadas IN SPANIA ". Estos primeros tipos monetarios de la conquista (dinares de pequeño diámetro, alrededor de 13 mm, y muy gruesos, alrededor de 3 mm de espesor) son muy distintos tanto a las monedas visigodas anteriores como de las monedas "de la reforma", de tipo oriental, que se emiten, a partir del año 720 (vease pág. 60).



Paralelamente a sus acciones militares, las autoridades arabo-musulmanas que gobernaron en España emprendieron una serie de reformas político-administrativas de carácter esencialmente fiscal, que en las fuentes -y aquí una vez más la *Crónica mozárabe* de 754, casi contemporánea, corrobora lo que dicen los textos árabes más tardíos- apenas sí aparecen en breves alusiones y a menudo de difícil interpretación, pero que, ciertamente, corresponden a una voluntad de equiparar el estatus de la provincia con el de los territorios orientales del califato, en fase de organización (las principales reformas en este sentido son atribuidas al califa 'Umar II, que reina del 717 al 720). Parece claro que la normalización de las adquisiciones de tierras que hicieron los conquistadores durante la ocupación de la Península por un lado, y por otro la organización de un sistema fiscal, fueron los problemas más arduos de resolver, sin que se pueda saber con exactitud en qué consistieron las disposiciones que tomaron los diferentes gobernadores. Sería interesante conocer mejor las tensiones que generaron estas medidas entre el poder y los diferentes elementos de la población, árabes, bereberes e indígenas. La política fiscal sin duda, estaba estrechamente ligada a una política monetaria cuyo aspecto concreto conocemos por las piezas conservadas en las colecciones numismáticas. Estos testimonios directos de los primeros tiempos de la conquista parecen revelar, a pesar de las lagunas que existen en estas series, que no se tienen para todos los años, una voluntad de "aculturación" progresiva y meditada en el país a través de las acuñaciones monetarias con leyendas musulmanas latinas en 712-714, momento de la presencia de Musà b. Nusayr en la Península, después bilingües en 716-717, y finalmente solo árabes a partir del 720. Un hecho que no ha podido ser valorado como debería es la aparición en estas monedas de un término, hasta entonces desconocido en las fuentes y cuyo origen es bastante misterioso, para designar la nueva provincia del imperio islámico, el de *al-Andalus*. Efectivamente, así se traduce en estas monedas el término latino *Hispania o Spania* de las leyendas latinas. Cualquiera que sea la explicación que se le de (la más corriente lo hace derivar del nombre de los vándalos que habían ocupado el sur de España en torno a los años 415 al 429), manifiesta aparentemente -igual que los pesos y medidas en ruptura con los de época visigoda- la voluntad más o menos explícita de las autoridades de imponer una nueva identidad, cortando de forma radical con las antiguas realidades del país.



Mapa de la cuenca occidental del Mediterráneo realizado por el geógrafo Ibn Hawqal (tercer cuarto del siglo X). Muestra la visión que tenían los musulmanes de esta época sobre la Península Ibérica, las costas francas, Italia y el Magreb. Se puede observar la mención de la base pirata de Fraxinetum (Gabal al-Qilal) que los musulmanes ocuparán en los siglos IX y X. (según André Miquel).

2. LA SOCIEDAD CONQUISTADORA Y LA CRISIS DE MEDIADOS DEL SIGLO VIII

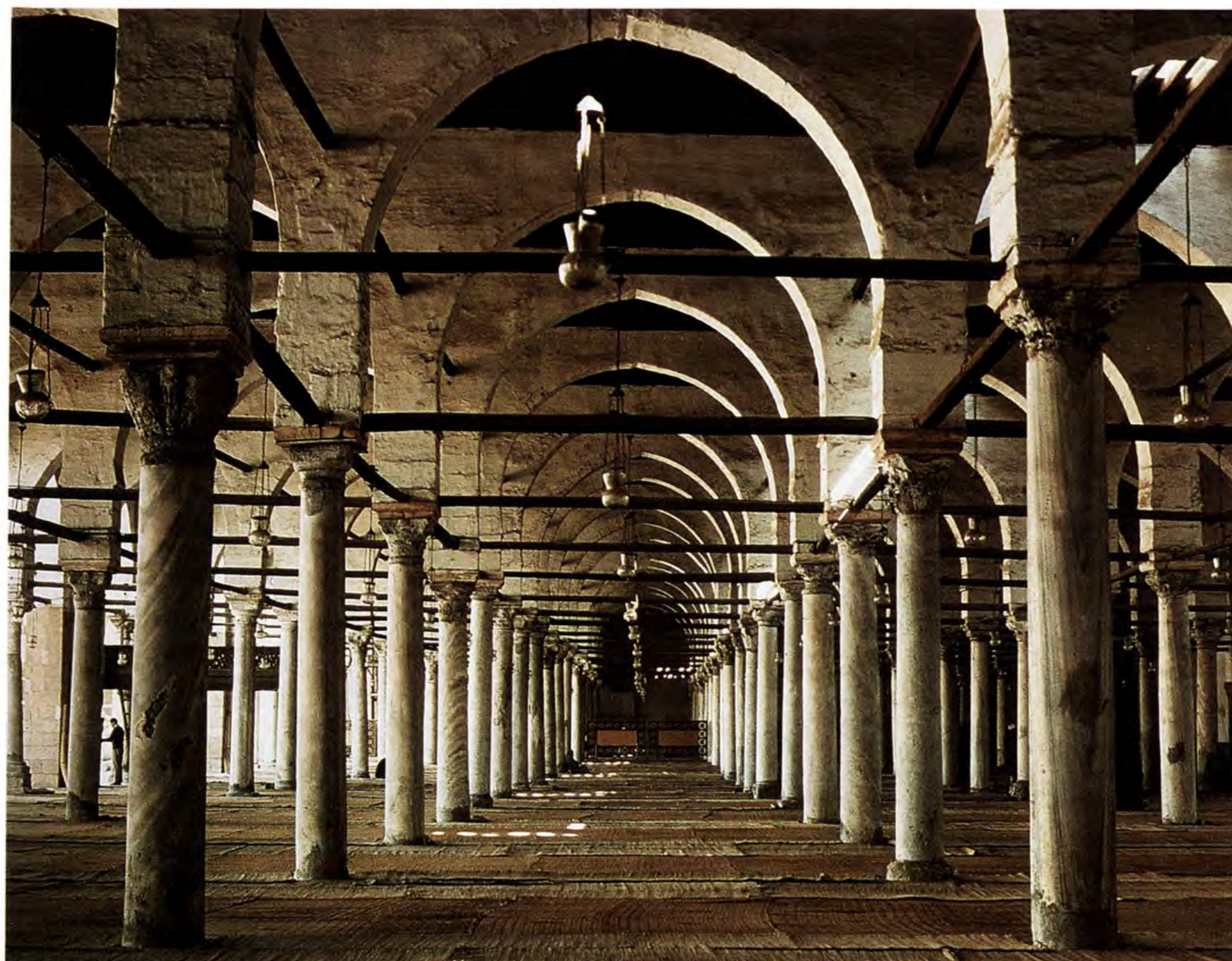
A. Bereberes, árabes e indígenas en la Península tras la conquista

Según hemos visto, el gobierno de Musà b. Nusayr en el Magreb y en España, aún dentro del marco de una política de expansión, abrió un nuevo camino a una de las poblaciones conquistadas, los bereberes, que acababan de incorporarse al Islam y que fueron estrechamente asociados a la conquista de España, donde muchos de ellos se establecieron Y ello a pesar de que las relaciones de Musà con su subordinado Tāriq, según las fuentes, no siempre gozaron de una gran cordialidad. Como señala Blankinship, autor de una importante obra sobre los últimos tiempos del califato omeya, en ninguna otra provincia del mundo musulmán los elementos autóctonos fueron asociados a la expansión hasta el punto en que los hicieron los bereberes en España. A la marcha de Musà y la represión llevada a cabo contra sus hijos, parece haber seguido una radicalización árabe, tanto en África como en España. La política del gobernador de Kairuán, Yazīd b. Abū Muslim (720-724), muy dura en este sentido, provocó en Ifriqiya una gran agitación y desembocó en el asesinato de este personaje. En España, el gobernador al-Hurr (716-719), quien sucedió a 'Abd al-'Aziz b. Musà, también había tomado medidas contra los bereberes instalados en la región, a los que, según la *Crónica mozárabe*, había reprochado haber "escondido los tesoros", probablemente de no haber dado al Estado el quinto legal del botín. El mismo texto cristiano opone sistemáticamente los *mauri* o bereberes a los *sarraceni* o árabes, prueba de que a los ojos de las poblaciones autóctonas, el antagonismo entre los dos grupos de invasores era patente. Como se verá, el malestar se acentuará en los decenios siguientes. El número de bereberes establecidos en España después de la conquista es una incógnita. Si se tiene en cuenta el papel que jugaron a continuación y la dispersión documentada de sus tribus en el territorio peninsular, estaríamos dispuestos a creer que fueron relativamente numerosos, mucho más que los árabes, sin embargo no se puede dar una cifra global fiable.

Se ha intentado darla de los árabes, elemento mejor conocido por las tradiciones que nos han llegado, que nos aportan algunas cifras para los diferentes contingentes militares *(ŷund)* que entraron en el país. Estas cifras han sido objeto de encarnizadas discusiones, pues condicionan hasta cierto punto la intensidad de la arabización de la Península. Sánchez Albornoz pensaba que no debían ser más de unos treinta mil hombres. Al no ser arabista, no pudo aprovechar algunos textos no traducidos que indican que, fuera del ejército de la conquista, ciertos gobernadores vinieron después con nuevos y numerosos contingentes y, por otro lado, su ideología "continuista" le inclinaba a establecer una "hipótesis baja". Se puede proponer razonablemente una cifra, sensiblemente más alta, que al menos doblaría ésta. No debemos equivocarnos al hablar de unas decenas de miles de árabes. Otra cuestión controvertida es también la de saber si se trataba de guerreros "llegados sin mujeres" que, en consecuencia, tuvieron que encontrar en el país obligado mestizaje que habría favorecido su rápida asimilación con la sociedad indígena, o por el contrario, si la composición tribal de la época nos llevaría a pensar que fueron clanes enteros los que

vinieron a establecerse en la Península. Teniendo en cuenta la mentalidad de los árabes de esta época, muy vinculados a sus grupos familiares y clánicos, celosos del honor de sus mujeres, es difícil pensar que los diez o doce mil guerreros que componían el ejército de Musà, si no estaban acompañados por sus familias cuando pasaron el Estrecho, no les hicieran venir enseguida, en la medida de lo posible. Lo mismo podríamos decir de los contingentes que acompañaron a los sucesivos gobernadores. Hay que reconocer que los textos permanecen mudos sobre este problema, salvo lo que dice, medio siglo después de los acontecimientos, aunque apoyado aparentemente en testimonios orales, el historiador lombardo Paul Diacre. Al evocar la irrupción de los musulmanes en la Galia, escribe, en efecto, que éstos invadieron Aquitania "con sus mujeres e hijos, como para establecerse allí a vivir". Es probable que este texto traduzca bien el desplazamiento, hasta el extremo occidental de la conquista árabe, de grupos constituidos más que de guerreros "solteros" como se ha imaginado a menudo.

El problema no es tanto de número como de cohesión social y de impacto en la sociedad conquistada. Estos árabes se encontraban en una situación dominante, dotados de fuertes estructuras tribales patrilineales y endogámicas cuya conservación estaba favorecida por la organización militar tribal. Por otro lado, eran sistemáticamente "raptores de mujeres" a expensas del medio indígena e integradores de elementos autóctonos a través del sistema de la clientela *(walā')* que existía en la sociedad árabe. Y mucho más en la



Interior de una mezquita "clásica": en el esquema habitual de las mezquitas hipóstilas de Siria, Egipto e Ifriqiya, durante los primeros siglos del Islam, los tirantes de madera unen las impostas de las columnas para dar rigidez al conjunto. En Córdoba, los arcos inferiores de herradura tuvieron el mismo papel.

época de la conquista en la que se islamizaba normalmente asociándose como cliente a un patrón árabe y a su clan o su tribu, del que se adoptaba la *nisba* o patronímico tribal (si se era cliente o *mawlà* de un árabe o de un clan árabe de la tribu de Bakr, se consideraba como bakrí, o se le añadía a su nombre la *nisba* "al-Bakrī"). La poligamia y la posibilidad de unirse a numerosas concubinas, las condiciones económicas favorables y la mentalidad árabe que valoraba a la paternidad y a la expansión del grupo familiar o clánico, debían también favorecer el crecimiento demográfico de estos conquistadores establecidos en la Península, de manera que se puede acreditar por todo ello, un fuerte poder de asimilación en relación con una sociedad autóctona desestructurada por la profunda crisis que atravesaba antes de la conquista y todavía más frágil tras ésta. Tenemos así suficientes razones para invertir la tesis tradicional de una rápida asimilación de los árabes a la sociedad autóctona y por el contrario, defender la teoría de una fuerte y profunda aculturación de gran parte de esta última por el elemento dominante árabe. En cuanto a los bereberes, tenían todas las ventajas para arabizarse y parecen haber perdido con bastante rapidez su lengua y sus tradiciones propias, al menos los que se integraron en la vida urbana y en las estructuras árabes que allí se desarrollaron. Para evaluar la fuerza de esta aculturación, no debemos olvidar que la lengua árabe, lengua de la revelación coránica, por no hablar de lengua divina, está indisolublemente ligada a la religión, y su difusión no puede separarse de la expansión de ésta.

Baños de Qusayr 'Amra. De este "palacio del desierto" omeya, situado en Jordania, fechado en el segundo decenio del siglo VIII, por tanto contemporáneo de la conquista árabe de la Península Ibérica, solo subsisten los baños decorados interiormente con pinturas murales de un gran interés a la vez artístico e histórico.



La destrucción de la monarquía visigoda de Toledo no dejó subsistir la estructura del Estado romano-bárbaro hispánico y se puso en marcha un nuevo marco político administrativo. El traslado de la función de capital de Toledo a Córdoba es significativo de este cambio fundamental. No llegó al nivel de las poblaciones cristianas de las ciudades y de las comarcas. Excepto una parte de la aristocracia laica y religiosa, la mayoría de los autóctonos siguieron en sus lugares, bajo la "protección" *(dhimma)* que les fue acordada por el nuevo régimen, según la ley coránica. Se convirtieron en *dhimmíes* y continuaron viviendo bajo la autoridad de los obispos, los condes y los jueces mantenidos a la cabeza de sus comunidades, con la condición de pagar los impuestos y de respetar los tratados -uno de cuyos textos conservados fue firmado entre el hijo de Musà b. Nusayr y Teodomiro, jefe godo de Orihuela, en la actual región de Murcia- que fueron pactados con los vencedores. Este mantenimiento de una autonomía comunitaria facilitó la tarea de los primeros gobernadores en un país en el que no había apenas medio de administrar en detalle, y donde los elementos conquistadores, árabes y bereberes, sin duda habían buscado establecerse en las mejores condiciones económicas posibles, sin preocuparse demasiado por los intereses autóctonos. Es probable que, como en Oriente, la simplicidad eficaz de la nueva religión y el estatus fiscal más favorable de los musulmanes provocaran numerosas conversiones y la solución de los problemas que debía plantear al tesoro la multiplicación de nuevos fieles, que se convertían en contribuyentes sujetos a menor presión fiscal, no debió ser fácil de encontrar. Pero de nuevo hay que reconocer que las alusiones que hacen los textos a estos problemas no nos permiten ver claro, al ser demasiados breves y oscuras.

B. Los límites de la expansión: el contexto político de la batalla de Poitiers y la expulsión de los musulmanes de la Galia meridional

El califato omeya de Damasco, durante el segundo cuarto del siglo VIII, conoció una crisis profunda que provocó finalmente su desaparición. Quizá el imperio era demasiado extenso, y había alcanzado ciertos límites "ecológicos" a los que los conquistadores árabes estaban mejor adaptados. El último gran esfuerzo de *yihād* propiciado por el califa Hisham b. ʻAbd al-Malik (724-743) no tuvo, en su conjunto, consecuencias muy felices. La guerra era costosa en hombres y oro para un "Estado en gestación, frágil y mal administrado" (Th. Bianquis). En su conjunto, dejó de ser victoriosa; las fuerzas, principalmente árabes de que podía disponer el poder omeya en un marco espacial inmenso no eran inagotables. En varios de sus avances recientes, el empuje musulmán encuentra más resistencia que antes y los árabes sufren derrotas. En la Galia, donde Carcasona y Nimes, habían sido ocupadas hacia 725, tuvo lugar la más célebre, la de 732 en Poitiers. No hay que subestimar su importancia, aunque no condicionase una retirada inmediata de la presencia musulmana. El duque de Aquitania Eudes, esta vez no pudo resistir solo a una importante ofensiva lanzada por el gobernador de Córdoba que en 731 había acabado con la disidencia en los Pirineos de su aliado bereber Munusa. Siguiendo la política general del califato, un numeroso ejército árabe -pues no da la impresión de que hubiera bereberes asociados- entra al año siguiente en Aquitania por Pamplona y los Pirineos occidentales; su primer objetivo era sin duda el pillaje aunque nada impide pensar que se habrían instalado permanentemente si las cosas hubieran acabado de otro modo. El gobernador de Córdoba ʻAbd al-Rahmān al-Gāfiqī que lo dirigía, hizo quemar los arrabales de Burdeos y derrotó a Eudes cerca de la confluencia del Dórdona y el Garona, después continuó su avance hacia el norte saqueando los principales lugares donde podían encontrar botín como eran los monasterios. Especialmente el famoso de San Martín de Tours, extramuros del recinto de la ciudad, constituía su principal objetivo. Podemos pensar que la importancia de los saqueos -de los que las fuentes aquitanas contemporáneas se hacen eco- y el transporte del



Interior de la cúpula de Qusayr 'Amra. Entre los trabajos más destacados de conservación y restauración de las pinturas murales de Qusayr 'Amra figuran los efectuados en 1971-1974 por una misión española.

botín ralentizaron el avance árabe. De todas formas, Eudes tuvo tiempo para pedir ayuda a Carlos Martel, de quien había tenido que soportar la presión sobre Aquitania los años precedentes.

El jefe franco llegó para frenar la invasión con un poderoso ejército que bloqueó el camino a los musulmanes en los alrededores de Poitiers. Después de algunos días de escaramuzas, tuvo lugar un combate frontal el 25 de octubre de 732. Los guerreros árabes no pudieron hacer frente a la solidez de una formación defensiva bien organizada. "Las gentes del norte, permanecen en un primer momento inmóviles como un muro, unos contra otros, como el hielo en época invernal y pasan a espada a los árabes". El acontecimiento decisivo fue la muerte en combate del gobernador de Córdoba: "Cuando las gentes de Austrasia, superiores por la robustez de sus miembros y más vigorosos por su mano de hierro, encontraron al rey, le mataron golpeándole en el pecho". El texto de la *Crónica mozárabe* del que acabamos de citar dos pasajes, es el único relato de esta célebre batalla, a las que las fuentes árabes solo hacen escuetas alusiones bajo la rúbrica de *Balāt al-Shuhadā'* o "Calzada de los Mártires", por los musulmanes que encontraron en ella la muerte. Según la fuente latina, la derrota musulmana no fue tan aplastante como nos hace suponer tal denominación. El enfrentamiento finalizó al caer la noche, y los combatientes se retiraron a sus posiciones iniciales. Al día siguiente, mientras que se preparaban para un nuevo combate, los francos constataron que las tiendas bien alineadas del "inmenso campo de los árabes" estaban vacías; los musulmanes, desamparados por la muerte de su jefe y midiendo la fuerza de su nuevo adversario, aprovecharon la noche para "alejarse en orden estricto en dirección a su patria". Fuera del renombre historiográfico posterior con-

seguido por el acontecimiento de 732, el largo pasaje que le consagra la *Crónica mozárabe* de 754 muestra que los propios contemporáneos la consideraron una fecha importante. Se puede añadir que convendría evaluar exactamente, cosa que no es nada fácil, el hecho de que el autor mozárabe que designa a los musulmanes bajo el nombre de *arabes, sarraceni* e *ismaeliti*, utilizase dos veces, para designar a los francos, el sorprendente término de "europeos" *(europenses)*, como si fuera consciente de la dimensión "geopolítica" de la batalla.



Qusayr 'Amra: bañistas. Estas célebres pinturas figurativas que representan además mujeres desnudas, no tendrán continuidad en el arte musulmán.

Los musulmanes en ningún caso fueron expulsados de Narbona ni de Septimania; su ejército, aparentemente, no se desorganizó pues, incluso, una fuente aquitana pasa revista a los saqueos, incendios y masacres llevados a cabo por bandas musulmanas aisladas tras el fracaso de Poitiers. Dos años más tarde en 734 o 735, todavía intervienen en el valle del Ródano en condiciones indicativas de la opinión de las poblaciones de la Galia meridional, a cuyos ojos podían parecer como más aceptables que los austrásicos. Carlos Martel, en efecto, no solo se esforzaba en controlar Aquitania, sino que también consideraba restaurar la autoridad del poder franco en otras partes del reino que, a causa del debilitamiento de la dinastía merovingia, también tendían a una situación de autonomía. La sumisión de Borgoña y de Lyon en 733 y la voluntad manifiesta de Carlos de intervenir más al sur, empujan al jefe político de Provenza, el patricio Mauronte, a aliarse a los musulmanes que establecen guarniciones en varias ciudades del bajo Ródano, entre ellas Aviñón. La sumisión de Provenza a los francos en 737 dio lugar a una verdadera conquista; las poblaciones de las ciudades y las aristocracias locales temían manifiestamente la instauración del poder franco. La alianza de los provenzales con los árabes aparecía como un peligro importante. Después de la toma de Aviñón, el saqueo de la ciudad y la ejecución de los musulmanes que se encontraban en ella, Carlos se dirige a Narbona que asedia sin éxito, aunque consigue en las riberas del río Berre una importante victoria contra un ejército de apoyo enviado por el gobernador de Córdoba.

A través de estos acontecimientos se percibe que la consecuencia inmediata de Poitiers no fue tanto haber puesto fin a la amenaza musulmana, que en la Galia meridional no se percibía como tal, sino haber provocado la intervención sistemática de los francos, los únicos capaces de oponerse a esta última. Para restablecer la autoridad del poder "merovingio" en estas regiones, era necesario hacer que se rindieran o eliminar los poderes locales. Con la

Provenza sometida, Carlos abolió allí el patriciado; en Aquitania, el poder ducal se mantendría bajo Hunaldo, hijo de Eudes, muerto en 735, y después bajo los descendientes de estos príncipes, pero, vigilada de cerca por la dinastía carolingia, sin volver a alcanzar la misma consistencia. Aprovechando quizá las dificultades internas de los musulmanes de España sobre las que hablaremos después, el duque Waifre, que sucedió a Hunaldo cuando éste abdicó en 745, intentará en varias ocasiones atacar Narbona, pero estas tentativas sobre las que no hay precisiones no tuvieron éxito y, de hecho, es el poder franco el que va a conseguir restablecer el predominio del cristianismo en la región. Todo indica sin embargo que las poblaciones todavía eran más reacias que las de Aquitania y Provenza a aceptar su autoridad. Lejos de someterse en masa a los francos, los cristianos de la Septimania parecen haber preferido la dominación de los musulmanes a la de estos últimos.

Victorioso en el Berre en 737, Carlos Martel no había podido tomar posesión de la región. Había tratado como enemigas a las ciudades de la región, cuyas poblaciones, seguían sin embargo siendo cristianas, destruyendo sus fortificaciones, tomando represalias y exigiendo rehenes antes de volver a zona franca. Doce años más tarde en 751, Nimes, Agde, Maguelonne y Béziers, se rindieron definitivamente a Pipino el Breve por mediación de un conde cristiano Ansemundus, sin duda miembro de la aristocracia local visigoda encargada de la administración de las poblaciones cristianas, bajo el poder musulmán. Hay que pensar, por tanto, que en ese intervalo las poblaciones autóctonas se sometieron de nuevo a los musulmanes de forma espontánea. No hay que excluir que éstos hubieran sido aún bastante fuertes para imponer la sumisión a comunidades cristianas, sin duda mayoritarias en número, pero que se mantenían en una situación de neutralidad entre dos poderes extranjeros, y dispuestas a someterse a quien tuviera la supremacía. Sin duda, los conflictos internos que dividieron a árabes y bereberes hacia mediados de siglo, debilitaron suficientemente a los musulmanes de la Septimania para que la solución franca apareciese finalmente como la más conveniente. Sea como fuere, la sumisión de Ansemundus fue seguida algunos años después, probablemente en el 759, por la de los visigodos de Narbona; después de haber obtenido de Pipino el Breve el reconocimiento de su legislación, ellos se sublevaron contra los musulmanes y abrieron las puertas de la ciudad a los francos.



Qusayr 'Amra: personaje femenino.

C. Yemen y Qays: poder y conflictos tribales a finales del califato omeya

Poco antes de la alianza de Ansemundus con los francos en 747 o 748, el gobernador árabe de Narbona, 'Abd al-Rahmān b. 'Alqama al-Lajmī, un jefe conocido por su pertenencia al partido yemení al que se vinculaba la gran tribu de los lajm, y que por este motivo ya había participado activamente en las luchas civiles que se habían desarrollado desde el año 740 en el Magreb y al-Andalus, se declaró en rebelión contra el gobernador en funciones en Córdoba, Yūsūf al-Fihrī, al que le reprochaba su parcialidad por los árabes del norte o "qaysíes". Al poco tiempo fue asesinado por sus compañeros que enviaron su cabeza a Córdoba. Este es solo un episodio de los conflictos de tipo tribal que agitaron varias provincias de la *Dār al-Islām* a finales del califato omeya. El debilitamiento del régimen omeya tuvo causas internas, entre las que hay que contar la desencadenada lucha entre las dos facciones tribales de los yemeníes o himyaríes y árabes del norte o qaysíes. Uno de los problemas mayores de la primera mitad del siglo VIII es la creciente rivalidad entre estos dos "partidos" que corresponderían a lo que hoy se llaman "grupos de presión", que buscan controlar el poder, en torno al califato pero también como se ve en el caso andalusí, en torno a los gobernadores provinciales, apoyados en las divisiones tribales que conocían los árabes en los siglos VII-VIII. Las antiguas adscripciones a tribus, beduinas o sedentarizadas, que poblaban Arabia en la época de la aparición del Islam fueron de alguna manera fijadas y consolidadas por algunos hechos contemporáneos de la expansión islámica. El ejército de la conquista había sido organizado sobre una base tribal. La estructura de los grupos conquistadores árabes había sido conservada en gran medida por el sistema militar que yuxtaponía contingentes tribales bajo sus propios jefes, mantenía su identidad y cohesión y no les autorizaba, en principio, a adquirir tierras en las regiones conquistadas, retribuyéndoles soldadas en función de su inscripción en el registro militar o *diwan al-ŷund* que poseía el gobernador de cada provincia. En esta época, y en el marco de este sistema, se fijó la genealogía de las tribus y clanes árabes, sin duda de forma más sistemática que anteriormente. Para un autor como Jalid Yahya Blankinship, al que debemos la síntesis más reciente de los últimos tiempos del califato omeya de Damasco, el segundo cuarto del siglo VIII, es decir, el reinado del califa Hisham b. 'Abd al-Malik (724-743), correspondería, entre árabes, al momento más intenso de sentimientos de pertenencia tribal y encontramos una prueba evidente de ello en los acontecimientos que se desarrollan entonces en la lejana España.

Qusayr 'Amra: los reyes vencidos por el Islam. Entre las pinturas, la que representa a los soberanos cuyos países habían sido conquistados por los omeyas o que esperaban someter, identificados por inscripciones en griego y árabe, está actualmente muy deteriorada; pero se hicieron reproducciones cuando todavía era legible. Entre estos soberanos (el emperador bizantino, el "rey de los reyes" sasánida, el rey de Abisinia, el emperador de China, el rey de la India o de los turcos) figuraba el rey visigodo Rodrigo, cuyo hombro se distingue difícilmente, a la izquierda (en la foto) de la cabeza del soberano sasánida (identificado a causa de su característico tocado). Más abajo, restos de su ropa detrás de la mano del mismo rey persa. A la extrema izquierda, parte de la imagen mejor conservada del "Cesar", o emperador bizantino.

Pero esta cristalización tribal se hace de una forma particular que tiene grandes consecuencias políticas. Efectivamente, constatamos bajo los omeyas y entre los grandes grupos militares que constituían el elemento dominante en el imperio y la base del califato, una tendencia aparentemente creciente de identificar y contrastar dos grandes grupos supratribales, que pretenden descender de forma lejana de dos ancestros diferentes. Uno de ellos es el de los mudaríes o "árabes del norte" que descenderían de un personaje llamado Mudar; se les llama frecuentemente qaysíes, nombre de uno de sus grandes subgrupos, que pretende derivar de un hijo de Mudar llamado Qays. Entre las tribus de este origen figuraba la de quraysh que poblaba La Meca en época del Profeta. Era la tribu más "noble" pues era la del mismo Profeta la de los cuatro primeros califas (los *rashidūn)* y la de los omeyas; pero al lado de ésta, también había otras tribus mudaríes o qaysíes, como los fihríes, muy próximos a los qurayshíes, los kināna, los tamīm, los sulaym, los 'uqayl y numerosos grupos más o menos alejados genealógicamente de la tribu del Profeta. El otro partido era el de los qahtaníes o himyaríes, nombres derivados también de sus supuestos ancestros, que se



llaman de forma más corriente "árabes del sur" o yemeníes. Se trata de una referencia geográfica lejana, pues en época del Profeta tribus llamadas "yemeníes" estaban muy alejadas del Yemen. De este modo los aws y los jazraŷ, las dos tribus que residían en Medina y que acogieron en ella al Profeta y le permitieron constituir el primer estado islámico, eran grupos de este origen, aunque Medina se encontrase al norte de La Meca, sede de la tribu qaysí más ilustre, como hemos visto. Estas tribus yemeníes, como los asad, azd y gassan, eran muy numerosas. Entre las más importantes por el papel que tuvieron en esta época, se encuentran los lajm y los kalb, estos últimos constituían ellos solos una rama que en ocasiones se distingue de las dos precedentes, pero que generalmente está considerada como perteneciente a los árabes del sur.

En Oriente, la oposición política entre qaysíes y yemeníes había encontrado su primera expresión en 683-684. Se había producido en ese momento una grave crisis provocada a la muerte del califa Mu'awiya II por la extremada juventud de los posibles herederos de la rama de los omeyas entonces en el poder. Una parte de los dirigentes de Damasco, incluidos varios miembros de la familia reinante omeya, y uno de los principales jefes del régimen, el fihrí al-Dahhāk, que había estado muy ligado a Mu'awiya, el califa fundador del régimen omeya, estaban dispuestos a adhirse a un pretendiente al califato que vivía en La Meca y que no pertenecía, en ningún modo, a la dinastía, pero que era el hijo de uno de los más ilustres compañeros de Mahoma, al-Zubayr. En su conjunto, las tribus qaysíes de Siria se inclinaban por este Ibn al-Zubayr mientras que los jefes de las tribus yemeníes, principalmente los kalbíes, apoyaban a un omeya miembro de una rama paralela, Marwān, decidido a mantener su dinastía en el poder. Estalló la guerra civil y los yemeníes vencieron, en julio de 684, a al-Dahhāk y a los qaysíes en la decisiva batalla de Marŷ Rahīt, cerca de Damasco, y llevaron al poder a este Marwan I (684-685) a partir del cual comienza una segunda fase del régimen omeya, la de los marwaníes. Marŷ Rahīt avivó, y en cierto modo solidificó, los antagonismos entre las dos grandes grupos tribales árabes.

Bajo los primeros sucesores de Marwan I, el gran califa 'Abd al-Malik (685-705) y su hijo Walid I (705-715), los marwaníes, llegados al poder gracias al apoyo de los kalbíes y fuertemente apoyados en ellos y de forma más general sobre los yemeníes, llegaron a mantener un cierto equilibrio entre los dos "partidos" árabes, o al menos a no comprometerse personalmente en las oposiciones en las que diversos miembros de su familia se implican de forma más acusada y que cada vez son más manifiestas. Walid, sin embargo, parece haberse inclinado por el "partido qaysí". Como se ha visto anteriormente, de forma general, se considera que la intensificación de la política de expansión, con la ocupación de España del 711 al 714, y en los mismos años la invasión de Sind (el valle y el delta del Indo o el Pakistán meridional actual) y de la Transoxiana (Bujara y Samarkanda), más allá del norte de Irán o Jurasán donde hasta entonces se había parado la conquista, reflejan una especie de "programa qaysí". El historiador de origen árabe M. A. Shaban, en su obra titulada *Islamic History: a New Interpretation*, publicada en Cambridge en 1971, ponía en duda la naturaleza tribal de las oposiciones que desde esta época iban a dividir a los dirigentes del califato omeya. No deberíamos, según él, reducir a rivalidades y celos entre clanes, por encima de los cuales los árabes del siglo VIII eran capaces de elevarse, las discrepancias entre árabes del norte y los del sur que llegan a ser cada vez más fuertes. A sus ojos, se trata de verdaderas oposiciones políticas entre los "halcones", qaysíes, partidarios de seguir la expansión manteniendo la supremacía socio-política de los árabes, y las "palomas", los yemeníes, más preocupados por organizar el imperio árabe que por extenderlo, y más cercanos a las poblaciones conquistadas.

La desconfianza "anticolonialista" de los autores árabes frente a interpretaciones "tribalistas" de la historia del mundo musulmán es evidente. Casi al mismo tiempo aparecía en Francia la obra del marroquí 'Abdallah Laroui, *L'Histoire du Magreb: un essai de synthèse*, 1970, que ponía en tela de juicio la descripción presentada por los autores franceses anteriores a 1960 de una sociedad bereber norteafricana estereotipada en subdivisiones tribales que, mucho antes de la conquista árabe, tendían a mostrar su permanencia desde la Antigüedad.

Sin embargo, no podemos descartar el hecho de que los primeros historiadores árabes hablan en términos exclusivamente tribales, parten de estructuras de base de la organización social y así interpretan los conflictos entre Qays y Yemen que se agravan progresivamente en la primera mitad del siglo VIII, hasta constituir uno de los factores principales de la crisis en la que perece, finalmente, el régimen omeya. Si los árabes de aquel momento habían sido capaces de concebir verdaderos "partidos" dotados de lo que se podría llamar "programas políticos" ¿no habrían sido también capaces de interpretar en los mismos términos los conflictos que los dividieron? Sin duda, la mayoría de estas tribus que participaron en el proceso de conquista estaban evolucionando desde un estatus de "tribu beduina" sometida a las limitaciones del medio desértico, al del grupo militar aristocrático, estabilizado en una guarnición provincial, generalmente cerca de una ciudad de cierta importancia, en cuya vida estos árabes comenzaban a participar. La pertenencia a estas tribus también estaba cambiando de significado en el marco de un vasto imperio organizado, dotado de un poder supratribal relativamente estable y de un cierto número de instituciones religiosas, político-administrativas y militares sin antecedentes en la sociedad segmentaria árabe anterior a la aparición del Islam. Pero, como demostró la historiadora inglesa Patricia Crone, los grupos árabes que intervienen en las luchas civiles de la época están basadas en vínculos genealógicos y no en tendencias políticas. Según ella, se trata de "facciones" de base tribal, que intentan influir en el poder para sacar provecho, y a veces, para hacerse con él, y no de "partidos" con programa, por muy elemental que sea. Sin excluir totalmente la idea de que los yemeníes hubieran sido, en su conjunto, más abiertos a una mayor integración de los no árabes en la vida del mundo musulmán en formación, solo podemos constatar que los sentimientos de pertenencia tribal o de " espíritu de clan" *('asabiyya)* tuvieron un papel fundamental en los acontecimientos que se desarrollan en la Península.



Antecámara del palacio omeya de Ammán (s. VIII). El *qasr* de Ammán está excavado y restaurado por un equipo español. La cúpula corresponde a una restauración reciente.

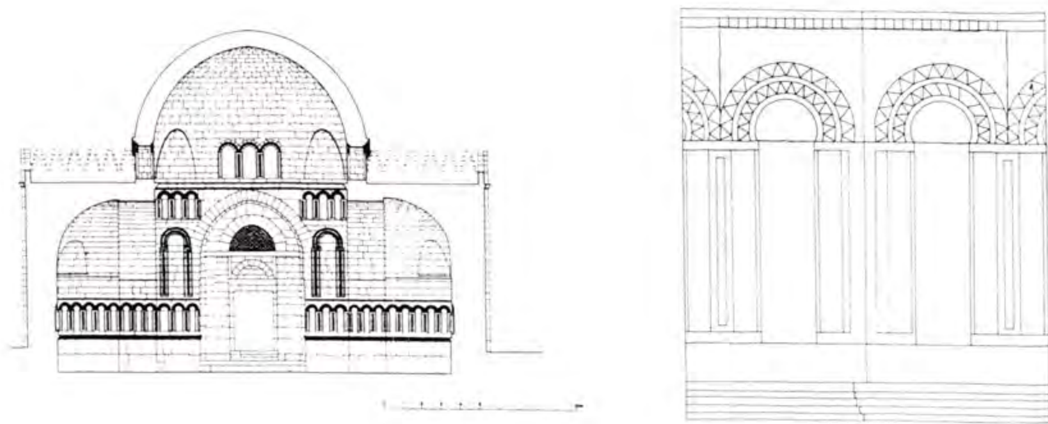
D. La crisis en al-Andalus

Es innegable el trasfondo tribal de los conflictos que entonces tienen lugar en al-Andalus. Las tradiciones transcritas más tarde, especialmente en el texto titulado *Ajbar Maŷmū'a* o "Colección de tradiciones", cuya fecha de composición no es segura, pero que parece retomar relatos muy antiguos trasmitidos inicialmente de forma oral en el medio aristocrático árabe, resaltan los viejos rencores históricos, y en gran medida, intertribales. Una verdadera guerra civil interárabe se produjo en el gobierno de Córdoba durante los años 741-743. Por ejemplo, vemos a los yemeníes apresar al gobernador 'Abd al-Malik b. Qatan que pertenecía a la tribu mudarí de Fihr, muy próxima a los qurayshíes, acusado de parcialidad en su contra, y al que crucifican entre un perro y un cerdo sin el menor miramiento ante sus noventa años. Este personaje había sucedido durante dos años al gafiqí 'Abd al-Rahmān, el "mártir" de Poitiers, y después volvió al poder durante algunos meses del año 741.

Este episodio, es bastante complejo en una primera aproximación, pues la oposición de mudaríes-yemeníes se agrava -y se enreda- por el recuerdo de los acontecimientos que se desarrollaron en Oriente bajo el califato de Yazīd I (680-633), el hijo del fundador de la dinastía omeya, Mu'awiyya. Este califa en 683 había reprimido con mucha dureza una revuelta de los medineses que eran en su mayoría yemeníes (tribus de aws y de jazraŷ, gracias a los cuales se había fundado el primer Estado islámico), pero donde se encontraban también los qurayshíes, antiguos compañeros de Mahoma llegados de La Meca o sus descendientes "musulmanes viejos" vinculados al rigorismo primitivo del Islam y muy hostiles a la dinastía omeya. Resumiendo, aunque siempre listos a dividirse entre ellos, ambos grupos habían combatido al ejército omeya compuesto por un gran número de guerreros de tribus yemeníes establecidos en Siria y que eran el apoyo más sólido de la dinastía. Fueron gravemente derrotados en al-Harra. Entre ellos se encontraba el futuro gobernador de al-Andalus crucificado en 741, que debía tener por entonces unos treinta años. Sin duda pertenecía a los fihríes, genealógicamente próximos a los quraysíes pero éstos, como se ha visto en varias ocasiones en la historia del imperio musulmán de esta época, se opusieron con frecuencia políticamente a los omeyas. Después de al-Harra, y con otros medineses huyó de Arabia para integrarse en los *ŷund* de Ifriqiya, y pasó a España durante la conquista. Es el recuerdo de esta derrota medinesa, la que empujó a los yemeníes de origen sirio, llegados recientemente a esta región, a ejecutarlo sin piedad, recordándole mientras le conducían al suplicio: "Escapaste a nuestras espadas en al-Harra, le decían, y te has vengado en nosotros de esa derrota".



Decoración de arcos de herradura del palacio de Ammán. Los arcos de herradura, utilizados arquitectónicamente ("palacio del desierto" de *Qasr al-Hayr al-Sharqi*) o como elementos decorativos, caso de Ammán, aparecen en las construcciones omeyas de Oriente.



Alzado del vestíbulo y arcos de herradura decorativos del palacio de Ammán, (según Antonio Almagro).

La anarquía política que caracteriza al-Andalus en los años 741-746 se vio favorecida por varios factores. El primero es el relativo aislamiento de la región, cortadas sus relaciones terrestres con Oriente, -entonces las más importantes- por la gran revuelta de los bereberes jariyíes que tomaron el control del Magreb central y occidental a partir del 741. En estos años 740-760, las tribus bereberes disidentes establecen en Tahert y en Siŷilmasa poderes heterodoxos e independientes del califato, combatiendo la dominación árabe en la parte oriental del Magreb. El segundo factor es la llegada al país de nuevos contingentes árabes de origen sirio. El vencido ejército árabe enviado desde Damasco para reducir la disidencia bereber, se refugió en la Península en el transcurso de ese mismo año 741. Vino a reforzar a los árabes ya establecidos en al-Andalus y les permitió vencer una sublevación de los bereberes de este país paralela a la del Magreb. Los soldados sirios se dispersaron en busca de los bereberes que masacraron y saquearon, vengándose de la derrota de sus compañeros poco antes en el Magreb. Pero la llegada de estos árabes orientales, entre los que figuran numerosos qaysíes, mientras que los yemeníes parecen haber sido los dominantes anteriormente en la Península, favoreció la iniciación de los desórdenes. En éstos lucharon de forma caótica algunas decenas de miles de árabes establecidos en la provincia. Los bereberes aparecen también pero en un segundo plano, empujados por los árabes de los que eran a menudo clientes *(mawālī)*. De este modo, en el episodio que acaba de esbozarse, los libertos bereberes del antiguo gobernador fihrí de al-Andalus son los que descuelgan el cadáver del cadalso después de un día de exposición. Sus hijos huyeron hacia el norte para organizar allí un movimiento de sedición contra los sirios que se habían impuesto en Córdoba.

En la heteróclita coalición que se forma entonces, las pertenencias tribales siguen complicándose con una *'asabiyya* geográfica que reagrupa los elementos establecidos en el país desde la conquista -los "autóctonos" o *baladíes*- frente a los recién llegados sirios que buscaban hacerse sitio. Los jefes más importantes de los *baladíes* son otra vez un fihrí, por tanto un árabe del norte, que descendía del conquistador de África 'Uqba, 'Abd al-Rahmān b. Habīb, y otro 'Abd al-Rahmān, hijo de 'Alqama que era el gobernador de Narbona del que ya se ha hablado antes, y que pertenecía a la tribu yemení de lajm. Trajeron con ellos muchos bereberes, deseosos de vengarse de las vejaciones que les habían inflingido los sirios. Éstos, fueron vencedores ante los *baladíes*, pero perdieron a su jefe Baly, un qaysí, muerto en combate por 'Abd al-Rahmān b. 'Alqama famoso por ser el guerrero más valeroso de los *yund* de al-Andalus. Lo reemplazaron por un yemení del mismo talante que los asesinos del fihrí 'Abd al-Malik b. Qatan, Tha'laba al-'Amīlī, muy hostil a los andalusíes a los que consideraba "medineses". Al combatir de nuevo a los enemigos, muy superiores en número, se dejó encerrar por ellos en la ciudad de Mérida, pero consiguió vencerles y dispersarlos en una salida desesperada efectuada mientras que los asaltantes celebraban una fiesta religiosa. Capturó muchas mujeres y niños, indicio del desplazamiento "clánico" de los ejércitos ára-



Interior de la mezquita aljama de Damasco (706-715). En Damasco, los arquitectos omeyas al sobreelevar el techo mucho más de lo que se hacía en las mezquitas hipóstilas habituales, (por ejemplo al-Aqsà) para realizar un monumento excepcional capaz de rivalizar con las más bellas iglesias bizantinas, construyeron un doble nivel de arcos, disposición que solo vuelve a encontrar, aunque de forma distinta, en la mezquita de Córdoba, el otro gran edificio de la dinastía, símbolo también del poder de esta última reconstituida en el Occidente mediterráneo.

bes de la época. De vuelta a Córdoba, vendió en subastas a los prisioneros, ensañándose especialmente con aquellos que eran de origen medinés, los jefes fueron cedidos por el subastador "al que menos ofreciese" como símbolo de desprecio, y algunos de ellos, entre los que se encontraba la élite, a cambio de un perro.

3. SURGIMIENTO DE UN PODER INDEPENDIENTE EN CÓRDOBA Y CONSOLIDACIÓN DEL EMIRATO OMEYA

A. Al-Andalus se separa del califato oriental: del emirato fihrí al emirato omeya

Informado de los excesos que se cometían en al-Andalus, el *wālī* de Kairuán, Hanzala, que por entonces había conseguido estabilizar la situación en el Magreb oriental, frente a la amenaza de los bereberes jariyíes, pudo enviar a al-Andalus un nuevo gobernador acompañado de contingentes militares suficientes para imponerse a los partidos en conflicto, tanto en cantidad como en calidad. Los principales jefes de su entorno eran sirios; él mismo era de este origen y pertenecía a la tribu de kalb, grupo que constituía, según hemos visto, un conjunto específico, que formaba parte de los árabes del Sur, sin estar totalmente asimilado a los yemeníes. Llegado en 743, tomo en primer lugar medidas de pacificación liberando prisioneros, expulsando a los principales autores de los disturbios y restableciendo a los árabes *baladí*es y a los bereberes en sus posesiones fundiarias, de las cuales se habían apoderado los jefes sirios que habían dominado Córdoba en el transcurso de los dos años precedentes. Así consiguió, sobre todo, dispersar a la mayor parte de los contingentes sirios en diversas provincias asegurándoles ingresos regulares procedentes, según parece, de los impuestos que pagaban los *dhimmíes*, importantísima medida que condicionó en gran parte el poblamiento árabe de España meridional.

No obstante, la calma que se llegó a establecer fue de corta duración. La situación general del califato de Damasco se deterioraba rápidamente. En 744 la política proqaysí de Walīd II provoca una sublevación yemení en la que perece el mismo califa. Así comenzó un proceso de declive en el que los extremistas de dos partidos hicieron prevalecer sus posiciones. Parece que las tensiones se exacerban tanto en Oriente como en España, que no es sino un caso particular del "partidismo" de base tribal, analizado por Patricia Crone. La situación era ya muy tensa en esta región, como acabamos de constatar; otras líneas de fractura -como aquella entre "sirios" y "medineses" o *baladí*es- confirmaban las oposiciones entre grandes grupos tribales. En la década de los años 746 al 756, las discrepancias propiamente tribales tienden a ser más acusadas, sin que se pueda hablar nunca de forma simplista de una oposición Qays-Yemen. El pretexto de la vuelta a las luchas civiles habría sido un incidente entre un notable de origen sirio, al-Sumayl, pintoresco beduino cuyas recopilaciones de las tradiciones esbozan un curioso retrato, convertido en jefe de los qaysíes de al-Andalus y el gobernador Abū l-Jattār que, después de unos comienzos prometedores, se habría dejado llevar por la *'asabiyya* a la que le inclinaba su propia pertenencia tribal y, tras varios incidentes con los que se habían trasparentado sus sentimientos hostiles hacia los árabes del Norte, habría dirimido de forma injusta un litigio que implicaba a uno de sus adeptos conciudadanos de su tribu con un árabe de la tribu qaysí de kinana. Al-Sumayl al protestar contra estos abusos habría sido maltratado por sus guardias. El jefe qaysí organizó entonces una sublevación maniobrando hábilmente para ganar a su causa a los jefes tribales lajmíes y ŷudamíes, dos grandes tribus yemeníes próximas genealógicamente, pero alejadas de los kalb a los que pertenecía el gobernador Abū l-Jattār, llegando a proponer a un lajmí para el gobierno de al-Andalus.



Decoración del *mihrab* de la mezquita de Kairuán (segundo cuarto del siglo IX). Las placas de mármol que adornan el *mihrab* aglabí tienen una decoración de pequeños *mihrab*es esculpidos, quizá recordando el antiguo *mihrab* del siglo VIII. Si tal fuera el caso, este *mihrab* habría sido en forma de nicho semicilíndrico con una concha en la parte superior, delimitada por un arco de herradura, forma de la que deriva, con una forma más elaborada, el *mihrab* de Córdoba construido en el siglo X por al-Hakam II. Los dos *mihrabs* anteriores en Córdoba ('Abd al-Rahmān I y 'Abd al-Rahmān II), destruidos durante las sucesivas ampliaciones de la sala de oración, debían ser de este tipo, probablemente más sencillos.

Pero esta alianza circunstancial duró poco tiempo. Después de algunos meses de incesantes cambios y disturbios, al-Sumayl y los qaysíes consiguieron imponer en el gobierno de Córdoba a un descendiente del gran conquistador del Magreb 'Uqba b. Nāfi', Yusūf al-Fihrī. Algunos meses antes, uno de sus primos, el fihrí 'Abd al-Rahmān b. Habīb -que hemos visto anteriormente figurar entre los partidarios de su compañero el gobernador 'Abd al-Malik b. Qatan al-Fihrī, se hizo con el poder en Kairuán, y no obstante prestando sin embargo obediencia formal al poder de Damasco. En el Occidente musulmán se añade un factor particular a las oposiciones tribales que desgarran a los árabes de todo el imperio en esa misma época: el papel político de los fihríes, clan qurayshí que se distingue claramente de los omeyas a los que les opone una vieja rivalidad ya existente en al-Harra y Marŷ Rāhit. Recogen en Ifrīqiya y el Magreb la oportunidad que les ofrece el desmoronamiento del califato de Damasco para conseguir el mando de las dos provincias. En al-Andalus, la designación de un gobernador fihrí, perteneciente a una tribu sin duda qaysí, pero a la que su historia y su nobleza lo ponen en un lugar a parte en la geografía genealógica de las tribus, aparece como la solución más acertada en un contexto de inestabilidad tribal y de oposición creciente entre Qays y Yemen.

Estos dos "emiratos" prácticamente independientes sobreviven a la caída del califato omeya en 750. El de Kairuan, solo reconoce de palabra la soberanía lejana de los abbasíes, con los que Yusūf al-Fihrī parece no haber tenido ningún contacto. Duraron unos diez años y en el marco del mundo musulmán o *Dar al-Islam* son los primeros poderes que intentaron organizarse fuera del califato oriental. La historiografía no se interesa apenas por ellos, pues estas dos experiencias no tuvieron una consecuencia inmediata. En Ifrīqiya, este primer emirato independiente zozobra en un conflicto dinástico y Kairuán es ocupada por los bereberes jariŷíes (755). Algunos años más tarde, en 761, el califato abbasí consiguió recobrar su autoridad en la capital provincial y en la parte oriental del Magreb, es decir, en Túnez y la actual Argelia oriental, mientras que más al Oeste subsisten los emiratos bereberes disidentes. En al-Andalus, la conquista del poder llevada a cabo por el omeya 'Abd al-Rahmān I pone fin al emirato fihrí, para reemplazarlo por una construcción política llamada a un futuro más prometedor, levantada por la primera dinastía independiente que se separó del califato oriental encarnado por los abbasíes, siendo ella misma el resultado de la línea califal de los omeyas. Como se verá más adelante, este desenlace fue facilitado por el hecho de que, una vez estu-



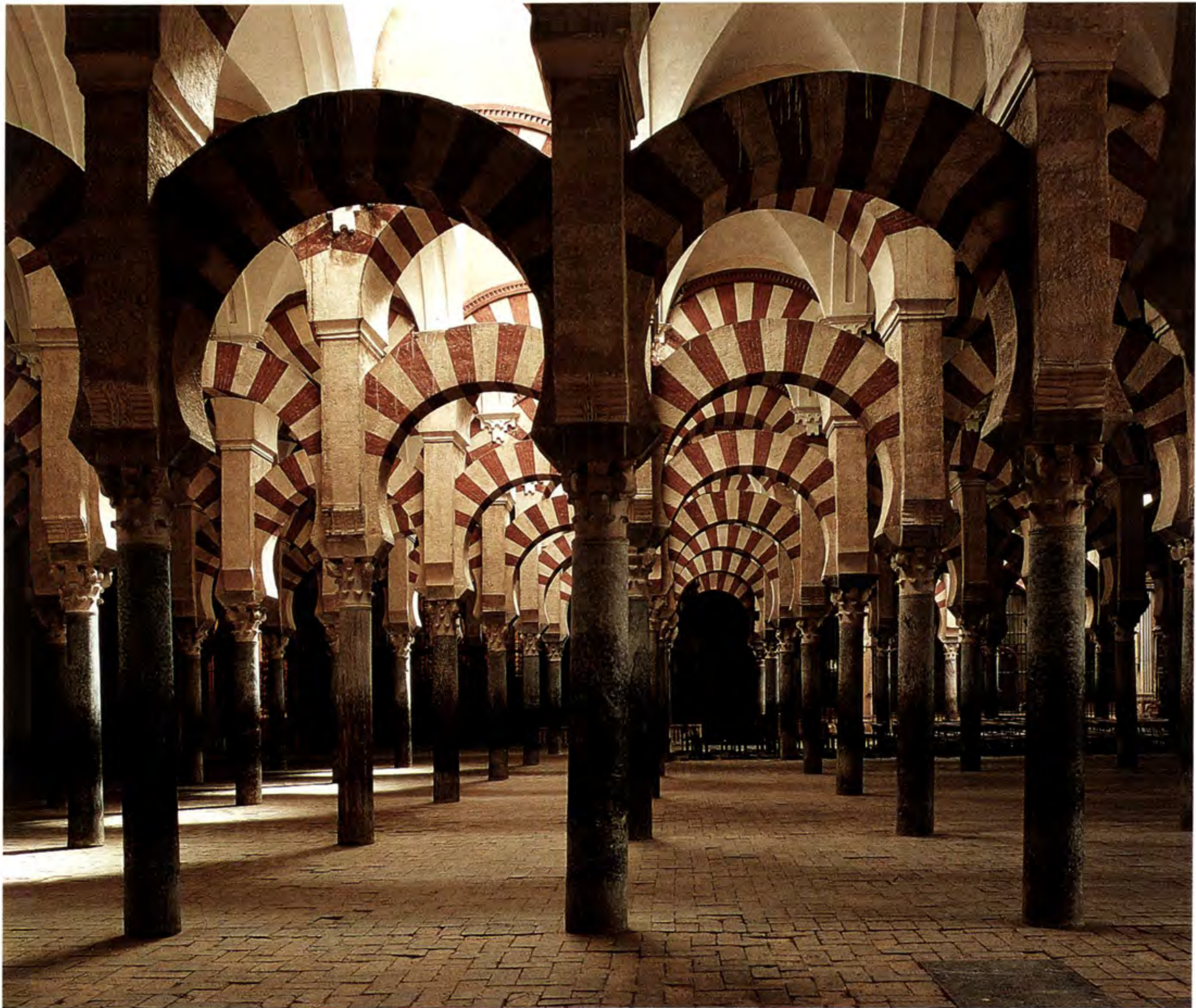
Representación de un *mihrab*. Esta representación de un *mihrab* inscrito en un arco de herradura y cubierto con una concha, sobre un panel de madera esculpido de la mezquita de al-Aqsà de Jerusalén, está fechado generalmente en la misma época de la construcción de la mezquita de Córdoba (hacia 780). Los *mihrabes* orientales abbasíes no retomarán esta forma que por el contrario se desarrollará en al-Andalus.

vo Yusūf al-Fihrī en el poder, al-Sumayl que era su "hombre fuerte", dio a su vez libre curso a su parcialidad antiyemení de la misma forma que Abū l-Jattār había anteriormente mostrado sus sentimientos anti-qaysíes. Esta dominación de un poder que les era hostil suscita el profundo descontento de todas las tribus yemeníes. De una situación relativamente matizada, donde las alianzas tribales se hacían y se deshacían según las circunstancias y donde las "facciones" compuestas por tribus de origen diverso habían podido asociarse circunstancialmente para conseguir el poder, con el riesgo de dividirse posteriormente para componer otras alianzas, se pasa a una situación más contrastada en la que la oposición Qays-Yemen tiende a convertirse en dominante. De esta situación sabrá sacar partido el fundador de la dinastía omeya de Córdoba, llegado de Oriente tras la caída del califato de Damasco.

La crisis cuyos pródromos violentos se declararon de forma más precoz en Occidente con la revuelta bereber de 740-741 y la anarquía andalusí de los años siguientes, a partir de 747, conoce realmente en Oriente un final dramático a partir de 747 al añadirse la sublevación de Irán y de Iraq unidos en el movimiento antiomeya del propagandista Abū Muslim. La revuelta lleva al poder en 750 a una nueva dinastía, los ʽabbasíes que descienden de un tío del profeta, ʽAbbās, y pretenden instaurar un poder teocrático conforme a un ideal islámico de cual los omeyas se habían separado, acusados de ser reyes o tiranos más que califas. La mayoría de los miembros de la dinastía de Damasco fueron masacrados y el nuevo poder deja Siria por Iraq, donde en 761 edificará una nueva capital, Bagdad. Algunos omeyas, sin embargo, pudieron huir de Oriente. Entre ellos ʽAbd al-Rahmān b. Muʽawiya, un nieto del califa Hishām b. ʽAbd al-Malik, que residió en un primer momento en el Magreb, de donde era originaria su madre, una bereber. Al no conseguir hacerse un lugar a la medida de sus ambiciones, pasa a al-Andalus en 755. Obteniendo hábilmente el apoyo incondicional de un núcleo de medio millar de clientes omeyas, que formaban parte de los qaysíes pero que eran fieles a su familia, y con la oposición al gobierno qaysí de los contingentes tribales yemeníes del sur de la Península, se hace con el poder militar y entra en Córdoba en mayo de 756 después de haber expulsado al gobernador proqaysí Yusūf al-Fihrī y a su principal aliado al-Sumayl.

B. La llegada de ʽAbd al-Rahmān I y el mantenimiento de la preponderancia árabe en España

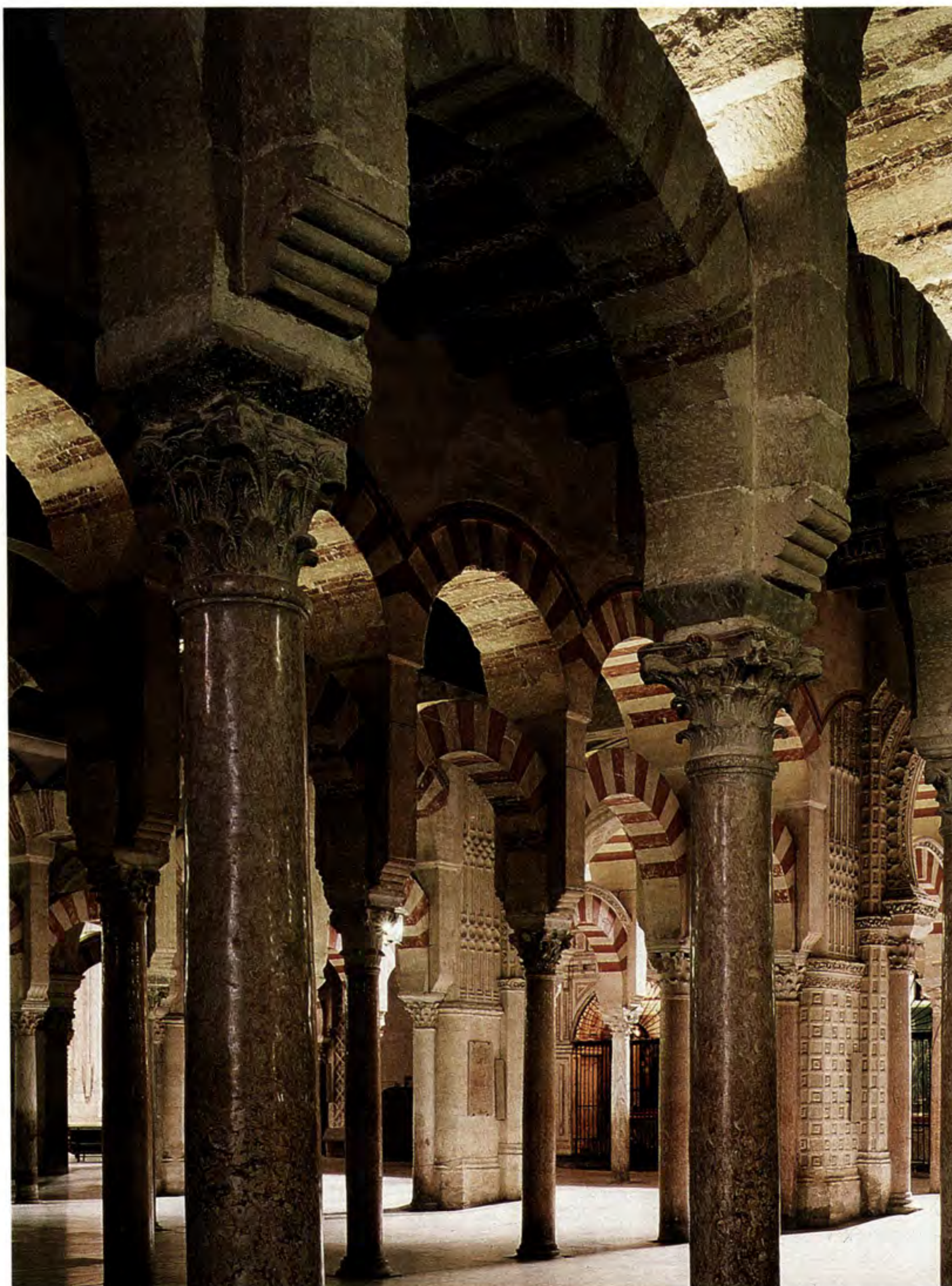
Las peripecias de la toma del poder por el joven príncipe están resumidas en algunas crónicas y de forma más profusa contadas en las recopilaciones de tradiciones, especialmente los *Ajbār Maŷmūʽa* . Por supuesto, debemos preguntarnos por la fiabilidad de este texto que se remite a la tradición oral, y cuya fecha de redacción, según se ha dicho, es difícil de conocer exactamente, quizás del siglo XI. Los acontecimientos relatados en los párrafos que preceden le deben mucho. Se suscitó una viva controversia sobre la fiabilidad de esta crónica entre Sánchez Albornoz, partidario de darle un gran crédito y Lévi-Provençal que no le prestaba el mismo interés. En su minucioso estudio sobre los primeros tiempos de la España musulmana, Pedro Chalmeta es de una opinión intermedia, estimando que aunque los ditirambos de Sánchez Albornoz sobre el tema pueden ser excesivos, este texto no merece el juicio negativo de Lévi-Provençal que solo pretendía ver en él "una recopilación de notas mal organizadas". A la postura de Lévi-Provençal le falta coherencia y parece motivada principalmente por su oposición de conjunto a los esfuerzos meritorios de Sánchez Albornoz para intentar, aunque no fuera arabista, la sola exégesis de conjunto de las fuentes relativas a los primeros tiempos de la España musulmana que haya sido ensayada hasta nuestros días. Paradójicamente, en su *Historia de la España musulmana*, el arabista francés se había apoyado anteriormente de forma muy amplia en los *Ajbār Maŷmūʽa* para evocar los conflictos tri-



Sala de oración de la mezquita de Córdoba (años 780). El célebre "bosque de columnas" del edificio cordobés, agrandado sin cambios fundamentales en las ampliaciones de los siglos IX y X.

bales que precedieron a la llegada del omeya 'Abd al-Raḥmān a España y la forma en la que este último consiguió hacerse con el poder. Entonces, para justificar esta utilización privilegiada que, a diferencia de otras fuentes que resumían más estos acontecimientos, escribía que esta crónica "ofrece un relato a la vez muy preciso y pintoresco". Más tarde, para rechazar su fiabilidad, plantea el argumento de las deficiencias formales de composición que menoscabarían su interés respecto a las composiciones más reflexivas de verdaderos historiadores como los Razī en el siglo X e Ibn Hayyān en el XI. Desgraciadamente, como resalta Chalmeta, no poseemos los textos de estos autores relativos a esta época, y en su ausencia hay que utilizar las recopilaciones de tradiciones que proporcionan un relato más circunstanciado de los acontecimientos de este periodo.

Crónicas y recopilaciones de tradiciones -los *Ajbār* ya citados pero también otros textos comparables como el *Fath al-Andalus*- en cualquier caso han sacado, de un mismo fondo de relatos orales sobre estos conflictos de mediados del siglo VIII, puesto que no hay escritos árabes de historia anteriores al siglo IX. Un fuerte argumento en cuanto a su validez es que estos relatos, más sobrios y menos impregnados de elementos legendarios que los relativos a la conquista, son en general, coherentes y permiten reconstruir una his-



Mezquita de Córdoba. Columna, arco y capitel. Se observa con claridad la gran altura de las impostas sobre las que reposa el nivel de arcos superiores, y los modillones de su parte inferior. El techo de cada nave está soportado por vigas que se ven en la fotografía. Las naves son perpendiculares al muro de la *qibla* (vease el plano de la pag. 31).

toria "lógica" del periodo. El problema no es el de su mayor o menor valor "literario" sino el de la realidad de los hechos referidos. Como se ha señalado en la introducción, el autor francés Gabriel Martínez ha rehusado en bloque estos conjuntos de tradiciones arguyendo el hecho que, al estar redactados bajo la influencia del califato de Córdoba y que servían de propaganda, serían inutilizables para una historia "positivista". Se trataría de una elaboración historiográfica menos preocupada por reconstruir la verdad de los hechos que por resaltar el papel unificador de los omeyas victoriosos ante una situación anárquica estigmatizada y *a priori*, "tribal". La lógica de tal posición debería conducir a dudar de la totalidad de estas historias que, en su conjunto, reposan en esta misma tradición oral de los primeros tiempos. Por ejemplo ¿por qué admitir la llegada a España del omeya 'Abd al-Rahmān y rechazar el carácter tribal de los acontecimientos que le llevaron al poder si

una misma tradición historiográfica nos aporta un relato coherente del conjunto de éstos?

Si se acepta la validez de los relatos sobre este momento decisivo de la historia de al-Andalus, encontramos en ellos un importante número de informaciones interesantes para el conocimiento de la sociedad árabe de este país a mediados del siglo VIII. En primer lugar, sobre cifras de contingentes militares y tribales. Estas son a la vez precisas y creíbles. De este modo, durante la campaña de propaganda entre los árabes del Sur que el pretendiente omeya lleva a cabo en Andalucía antes de enfrentarse a Yusūf y a sus qaysíes, habría recibido la ayuda de tres mil guerreros árabes, llegados de tribus yemeníes establecidas en las cuatro provincias de Elvira, Rayyo (Málaga), Sidonia y Sevilla, ésta última la más importante, habiendo aportado ella sola unos mil hombres. Estas cifras son ofrecidas por el *Fath al-Andalus* pero los *Ajbār*, sin dar indicaciones numéricas, precisan que se trataba de la aristocracia de los contingentes militares establecidos en estas provincias "tanto sirios como *baladíes* (autóctonos)". También debió haber soldados de infantería y se constata que la discrepancia de origen geográfico que había sembrado ampliamente la discordia "clásica" Qays-Yemen que en el transcurso de los años precedentes no tiene ya sentido. Para conquistar el poder, y reanudando una vieja tradición omeya, el futuro 'Abd al-Rahmān I, va a poder apoyarse en gran medida en los yemeníes. Los únicos qaysíes que figuran a su lado son los clientes o *mawālī* omeyas de origen sirio que constituyen desde su llegada a la Península su apoyo más determinado. Los *Ajbār* que corresponden quizá a una tradición conservada precisamente en este medio, proveen numerosos detalles sobre este tema. Constituían un grupo de unos quinientos hombres inscritos como contingente particular en el *diwān al-ŷund* o registro militar de la provincia.

Su papel en la llegada al poder de 'Abd al-Rahmān I, y su estrecha asociación con la dinastía, dieron a los principales linajes salidos de estos guerreros vinculados a los omeyas, una posición preponderante durante el emirato y el califato del Córdoba. Estas familias, muy bien conocidas, proporcionaron al régimen omeya gran parte de su élite político-militar de ministros, secretarios, generales y gobernadores de provincias, y constituyeron una especie de "núcleo duro" del Estado hasta la primera mitad del siglo X. Son árabes orientales o arabizados que se unieron al clan omeya. El hecho de que llegaran a al-Andalus unos quinientos, entre los sirios de Oriente en 741, da una idea de la importancia que podía tener el grupo omeya en el momento de la caída de la dinastía de Damasco. Una anécdota reveladora hace referencia a uno de los jefes de estos clientes de nombre Abū 'Uthmān, consejero muy próximo al joven príncipe en los primeros tiempos de su llegada a España y de su conquista del poder. Habían llegado enviados del gobernador Yusūf al-Fihrī para encontrarse con el pretendiente omeya y proponerle acomodo. A su cabeza se encontraba el tesorero del ejército y un secretario *(kātib)* y liberto al servicio de Yusūf, Jālid b. Zayd. Este último, después de haber expuesto el objeto de su misión entregó a 'Abd al-Rahmān la cartas que había redactado por parte de su señor el gobernador de Córdoba. La mayoría de los asistentes encontraron satisfactorias las propuestas de Yusūf de colmar a 'Abd al-Rahmān de favores y de darle a su propia hija en matrimonio, y estaba a punto de conseguir un acuerdo que en su fuero interno, 'Abd al-Rahmān no deseaba, cuando la vanidosa torpeza de Jālid provocó la ruptura: 'Abd al-Rahmān había pasado la carta al jefe de sus clientes, Abū 'Uthmān pidiéndole que respondiera; entonces, el secretario de Yusūf, crecido por su superioridad literaria y por el papel que le otorgaba esta competencia en la administración, dejó escapar una irónica exclamación al viejo guerrero Abū 'Uthmān: "Tendrás que sudar mucho, dijo, para escribir una respuesta tan elegante". Con un gesto de cólera, el jefe de los clientes le tiró la carta a la cara insultándole y ordenó a sus hombres que lo prendieran.

Lo que ocurrió después también es significativo. El entorno del príncipe se felicita por la ruptura. "Este es el comienzo de nuestra victoria", le decían, "pues el poder de Yusūf reposa ente-



Mezquita de Córdoba. La superposición de los arcos con las dovelas que alternan ladrillo rojo y piedra blanca, es uno de los elementos esenciales de la nueva estética "andalusí".

ramente en este hombre", calificado en el mismo texto como *'ilŷ*, literalmente "asno salvaje", término despreciativo que se aplicaba a los renegados de origen no árabe. Las relaciones entre los árabes y sus clientes, miembros de los contingentes militares, y los advenedizos de la cultura, salidos de las poblaciones conquistadas, que gestionaban la administración de las provincias, son típicos de mediados del siglo VIII donde la revolución abbasí se apoya ampliamente en esta nueva categoría de secretarios, iraníes en el caso de Oriente, que ocupaban la administración omeya y eran conscientes de su papel indispensable en el Estado, pero se veían bloqueados en sus posibilidades de acceder a los más altos puestos por una aristocracia árabe celosa de sus prerrogativas. Dozy resume claramente la situación: "Envidiado por los árabes a causa de su influencia y sus talentos, despreciado por ellos a causa de su origen, Jālid devolvía a estos rudos guerreros desprecio por desprecio". La anécdota puede ser considerada como simbólica de la especificidad andalusí. Mientras que en Oriente la caída de los Omeyas y la instauración del califato abbasí fueron fatales para la dominación social y política de los árabes, el régimen que va a instaurarse en al-Andalus prolonga en este país la situación de preponderancia árabe que había prevalecido en el califato de Damasco. Los árabes continúan constituyendo la élite de la sociedad. Los qurayshíes, sus clientes orientales y, en menor medida, bereberes integrados en la estructura estatal, van a formar la base principal, el "núcleo duro" del poder emiral y continuarán este dominio hasta comienzos del califato. Más allá de este primer círculo, una vez consolidado el poder de este clan situado verdaderamente en el corazón del Estado omeya, el *ŷund* árabe será todavía, hasta la "reforma de al-Mansūr", a finales del siglo X, el elemento central del sistema militar mientras que, en las organizaciones estatales del Oriente musulmán, los árabes habrían dejado de ser soldados. En el siglo X, época en la que ya no existen, salvo en los márgenes del desierto sirio, dinastías árabes en el mundo musulmán, los reyes de Taifas andalusíes se considerarán de estirpe árabe y la mayoría de las veces lo serán. El rudo "poner en su sitio" al impertinente secretario, prefigura en cierto sentido, este mantenimiento en el tiempo de una "dominación" árabe, que es uno de los rasgos específicos de la sociedad andalusí.

C. La consolidación del emirato de Córdoba

La energía y las capacidades políticas y militares del nuevo emir le permitieron consolidar un poder muy frágil en sus comienzos; la duración de su reinado -una treintena de años-, darle una dimensión dinástica. Una sublevación del antiguo gobernador, Yusūf, que finalmente se sometió y que había sido respetado, fue reprimida en 759-760. La oposición más tenaz fue la de los yemeníes, que se arrepintieron con rapidez de haber conseguido el poder para un emir cuya familia, en definitiva, pertenecía al grupo qaysi. Estallaron revueltas tribales al oeste de la Península, principal zona de establecimiento de contingentes yemeníes, en 763, 766 y 773. En el centro, la sublevación de un agitador religioso de origen bereber que se decía descendiente de Mahoma, y que se apoyaba en las numerosas tribus bereberes establecidas en la zona del Tajo, provocó enfrentamientos serios que duraron de 768 a 776. Desde 778, hasta 784, se produjeron todavía revueltas, esta vez animadas por parientes y descendientes del antiguo gobernador Yusūf al-Fihrī y sostenidas especialmente por los bereberes establecidos al este de al-Andalus. Apoyado en la fidelidad de sus clientes y en un embrión de ejército permanente constituido sobre todo por bereberes, explotando probablemente el antagonismo entre los diferentes grupos de población, el primer emir omeya consiguió reprimir estos múltiples levantamientos, cuya principal debilidad era su falta de coordinación. Hay que resaltar que en este periodo las fuentes no nos dicen absolutamente nada de los indígenas, los hispanorromanos, que evidentemente no habían desaparecido pero que estaban totalmente ausentes de las tradiciones conservadas y de las crónicas que las transcriben más tarde.

Mezquita de Córdoba: puerta de San Esteban. Esta puerta, la más antigua que se conserva, está fechada por la inscripción situada en el interior del arco en el año 241/855-856, bajo el reinado del emir Muhammad. En ella están definidas las líneas fundamentales, muy puras, del arte cordobés: arco de herradura que sobrepasa dos tercios del radio y encuadre rectangular del arco o alfiz, prácticamente tangente al arco.

Aparte de la represión de estas revueltas, no se sabe prácticamente nada de la "política



interior" del nuevo emir, a excepción de dos hechos, ambos importantes: la acuñación monetaria, interrumpida durante la crisis (desde 131/748-49), se vuelve a retomar en Córdoba en 146/763-64. Se trata exclusivamente de dirhemes de plata, evidentemente fieles a los modelos omeyas, puesto que 'Abd al-Rahmān I no reconocía el poder abbasí; en segundo lugar, el nuevo régimen se afirma también simbólicamente en Córdoba por la construcción, a partir de 780, de una mezquita aljama que se puede considerar como una especie de "manifiesto" del primer poder independiente constituido en una provincia que se separaría del califato oriental. La mezquita de Kairuán, tendrá un poco más tarde este mismo papel en la dinastía aglabí. Solo se conoce de forma imperfecta esta primera construcción, casi cuadrada de 70 m. de lado que solo subsiste parcialmente, por los cambios sucesivos que sufrirá el monumento, al contrario que la mezquita de Kairuán, bastante bien conservada dentro de su homogeneidad original. Sería muy interesante saber si el primer *mihrab* que desaparecerá, cuando la mezquita sea ampliada tres cuartos de siglo más tarde bajo 'Abd al-Rahmān II, conservaba el tipo "en concha" que se encuentra plasmado en paneles de madera esculpidos en la misma época y conservados en la mezquita al-Aqsà de Jerusalén (cf. p.49). Esto parece probable, pues este tipo, en una forma más elaborada y sotisficada, se ha perpetuado en el *mihrab* actual, el de al-Hakam II, edificado en el siglo X cuando realizó la ampliación de la mezquita, por lo que se puede pensar que se inspira en los dos *mihrab*es sucesivos construidos anteriormente. El edificio tiene arcos -y por tanto naves- perpendiculares al muro de la *qibla*, que indica la dirección a La Meca. La nave central era un poco más ancha que las otras, lo que tenía el efecto de "axializar" el edificio, estructura que parece inspirada en la que había sido adoptada en el segundo decenio del siglo por los constructores omeyas en al-Aqsà (véase p. 31).

La elevación era especialmente original, aunque inspirándose quizá lejanamente en el doble nivel de arcos superpuestos que soportaba el techo de la gran mezquita omeya de Damasco (véase p.46). Pero la solución adoptada en Córdoba para realzar la cobertura es muy novedosa, los dos arcos reposan sobre los mismos soportes, constituidos por columnas antiguas o visigodas reempleadas y superpuestas con pilares de mampostería. Entre el extradós del arco inferior y el intradós del arco superior, el espacio que queda está totalmente vacío, lo que produce un efecto de gran ligereza. El dibujo de los arcos del nivel inferior se cierra en exceso, y esta forma de "herradura" va a constituir la originalidad principal del arte cordobés. Las claves de los arcos son alternativamente en ladrillo rojo y piedra blanca, por lo que el resultado decorativo es brillante. El conjunto refleja una estética muy original, aunque los diferentes elementos estén sin duda inspirados en tradiciones anteriores. El doble nivel de arcos ha podido inspirarse en los acueductos de la Hispania romana que hoy en día todavía marcan el paisaje de algunas regiones de la Península. Se ha insistido mucho en la filiación visigoda de los arcos de herradura, que reflejan una antigua tradición hispánica y que eran frecuentes en la Península antes de la invasión musulmana. Sin embargo, no podemos olvidar que esta forma de arco, con un propósito arquitectónico o decorativo, existía también en los monumentos omeyas de Oriente (véase pp. 44-45), aunque la forma de herradura sea menos marcada. El problema de las influencias ejercidas sobre los constructores de la primera fase de la mezquita de Córdoba es complejo. En todo caso, en ese momento, comienza a definirse con gran claridad, uno de los principales centros de un arte dinástico "regional" en el Islam.

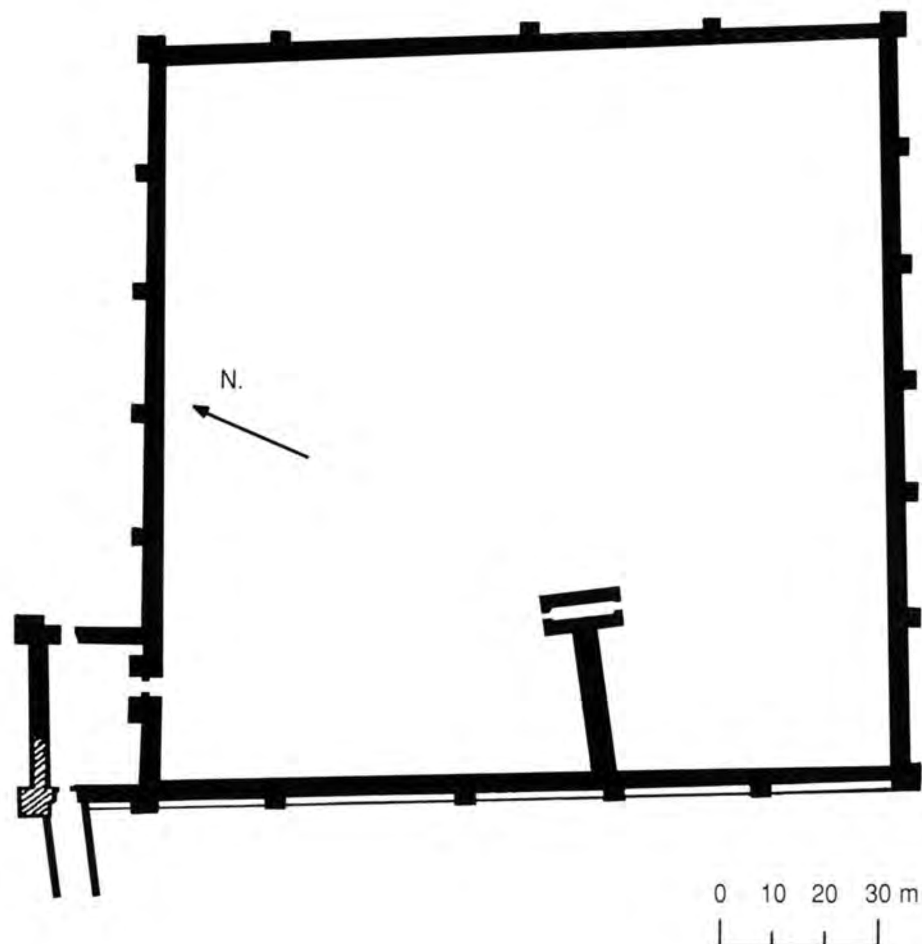
En el exterior, el reinado de 'Abd al-Rahmān I casi no conoció actividades militares. Al noroeste de la Península, hacia 718 en Asturias, se había reconstruido un reino cristiano tras una revuelta indígena que tuvo lugar en condiciones bastante oscuras y que la historiografía asturiana simboliza con el episodio de Covadonga. Este reino, se amplió y consolidó gracias a la crisis de mediados de siglo. 'Abd al-Rahmān I parece haber lanzado contra él algunas expediciones a comienzos de su reinado, luego debió llegar una tre-



Alcazaba omeya de Mérida. Lado sobre el Guadiana de la alcazaba de piedra de planta casi cuadrada cuya inscripción confirma su construcción por orden del emir 'Abd al-Raḥmān II en 220/835, después de la toma de control de la ciudad por parte del poder central.

gua, porque después de 768 no se conocen más expediciones hacia esta región. La situación tumultuosa de al-Andalus entre 740 y 756, como ya hemos visto, no había contribuido a la dominación musulmana de la Galia. Ocupado en mantenerse en el poder y la mayoría de las veces, incapaz de intervenir en regiones lejanas donde la autoridad de Córdoba, después de la crisis de mediados de siglo, parece haber llegado con mucha dificultad, el poder del nuevo emir, no pudo frenar el avance franco más allá de los Pirineos. La tentativa de Carlomagno de apoderarse de Zaragoza en 778 es muy famosa y tuvo como consecuencia la derrota de Roncesvalles. La oferta que los jefes árabes del valle del Ebro hicieron al rey franco de entregarle la ciudad, la expedición carolingia que tuvo lugar después, la resistencia de la ciudad y el fracaso final del ejército, rodeado a su vuelta por montañeses vascos, quizá acompañados de elementos arabomusulmanes, se desarrollan fuera de toda intervención del poder de Córdoba, que solo tres años más tarde, en 781, consigue restaurar temporalmente en la gran ciudad del Noroeste una autoridad que se le había escapado completamente en el trascurso de los años precedentes y que seguía siendo extremadamente frágil. La incapacidad del primer emir omeya de controlar eficazmente estas regiones lejanas se manifiesta claramente a finales de su reinado con la pérdida de Gerona, ciudad de la Marca Superior todavía en poder del Islam cuyos habitantes cristianos entregan al poder carolingio en 785. El destino contradictorio de las dos ciudades de Zaragoza y Gerona es, sin duda, una muestra de procesos diferentes de arabización e islamización. La aculturación araboislámica de los principales centros del valle del Ebro, favorecida por una implantación importante de elementos árabes, ya se trate de Zaragoza o Huesca, parece haber llegado a finales del siglo VIII a un punto de no retorno, mientras que en los casos de Narbona, Gerona, y más tarde en Barcelona, las guarniciones árabes de las ciudades no fueron suficientes para garantizar una pertenencia

Plano de la alcazaba omeya de Mérida.



perdurable al mundo musulmán.

Sin embargo, el poder de 'Abd al-Rahmān I se consolidó en Córdoba de tal forma que a su muerte en 788, pudo ser transmitido sin dificultad a uno de sus hijos, Hishām. Los problemas que le plantearon a éste sus hermanos, celosos de su ascenso al poder, y los nuevos disturbios fomentados por los jefes árabes yemeníes de la Marca superior y por elementos bereberes en las montañas de Andalucía, no le impidieron retomar con éxito en su conjunto, la guerra santa contra el joven reino asturiano y lanzar, en 793, una importante expedición contra los francos. Pero aunque esta última les reportó a orillas del Orbieu, un afluente del Aude, una victoria espectacular sobre Guillén, el duque carolingio de Toulouse (el "Guillaume-au-Court-Nez" de las epopeyas francesas), no pudo apoderarse de Gerona ni Narbona. Por el contrario, los carolingios, en el transcurso de los años siguientes consiguieron un éxito decisivo con la toma de Barcelona por el futuro Luis el Piadoso, entonces rey de Aquitania, en 801. Las fuerzas francas intentarán durante los quince años siguientes ir más lejos hacia el Sur, quizá deseosas de poner fin a las primeras empresas de "piratería sarracena" contra las costas francas que habían comenzado en los primeros años del siglo. Pero no llegarán a tomar Tortosa ni la región que se extiende entre esta ciudad y Barcelona, que seguirá prácticamente despoblada. Hasta el siglo XII los cristianos de Cataluña no volverán a ocupar la gran ciudad antigua y visigoda de Tarragona. Tras la pérdida de Barcelona, los límites del al-Andalus omeya aparecen en su conjunto casi fijos y no variarán apenas durante tres siglos. Los dos tercios del territorio de la Península siguen siendo musulmanes; el Norte estaba ocupado por poderes cristianos que consiguieron liberarse de la autoridad musulmana: el reino de Asturias, Navarra, todavía mal constituida pero en vías de organizarse en otro reino en los Pirineos occidentales, y pequeños condados pirenaicos en el cen-

Alcazaba de Mérida. Puerta del aljibe en la que fueron reempleados materiales de época visigoda.



tro de la cadena montañosa, así como los territorios carolingios organizados también en condados en la actual Cataluña.

Aunque aislado, el notable revés, que representaba la pérdida de Barcelona para el poder cordobés, se produjo durante el periodo de disturbios que siguió a la muerte del segundo emir omeya en 796. Los hermanos de éste, intentaron de nuevo oponerse a su sobrino al-Hakam I que su padre había designado como heredero. Fomentaron disidencias en el Levante y el Valle del Ebro apoyándose una vez más en los jefes árabes yemeníes de la Marca y buscando la alianza carolingia. El nuevo emir deja finalmente a su tío 'Abd Allāh una especie de "feudo" en la región de Valencia cuyo estatuto exacto nos es desconocido. Por estos años, en 798, y muy probablemente en relación con esta situación política complicada de las costas levantinas, tuvo lugar la primera expedición naval andalusí en el Mediterráneo occidental atestiguada por las fuentes francas, que evocan una tentativa de conquista de las Baleares por "moros y sarracenos" llegados de España, es decir, bereberes y árabes. Carlomagno envió socorro a los habitantes de las islas y esta tentativa, que parece haber sido totalmente independiente del poder cordobés, fracasó. Sin embargo, de forma global, la consolidación del poder central siguió su curso bajo el emir al-Hakam, acompañada por medidas drásticas como la masacre de los notables de Toledo en 797, ciudad siempre dispuesta a sublevarse y, sobre todo, la despiadada represión de la "Revuelta del Arrabal" que en 818 llevó a la muerte o al exilio a millares de cordobeses que vivían en la ampliación reciente y populosa de la capital, en la orilla sur del Guadalquivir.



Dirham de finales del reinado del emir 'Abd al-Rahmān I. Esta moneda de plata de un diámetro de 28 mm. y un peso de 2,6 gr. está datada en el año 170 de la Hégira, es decir del 785 a 786 del calendario cristiano. Sobre esta cara (anverso), figura en la leyenda marginal el lugar (al-Andalus) y la fecha de acuñación, y en la leyenda central la afirmación fundamental del dogma musulmán (no hay más divinidad que Allāh, el único, que no tiene asociado). Este dirham, como todos los del emirato, es perfectamente conforme a los tipos acuñados en Oriente por los Omeyas antes de la caída de su dinastía, y no incluye el nombre del soberano.

Los sublevados habían seguido a los doctores del Islam que criticaban los métodos brutales del poder y la ilegalidad de algunas tasas no coránicas. Los primeros decenios del siglo IX ven, en efecto, estructurarse ideológicamente al grupo "socio-profesional" de los alfaquíes (juristas) de Ifrīqiya y de al-Andalus en torno a una de las escuelas jurídicas sunníes que surgen, el malikismo, fundado por el cadí de Medina Malīk b. Anas, cuyas enseñanzas habían recibido algunos doctores andalusíes antes de su muerte en 795. Estos intelectuales no dudaron en oponerse al poder, que terminó por transigir con ellos. El más influyente de los doctores comprometidos en el motín del arrabal, el alfaquí bereber Yahyà b. Yahyà al-Laythi, uno de los alumnos preferidos de Malīk, tuvo que exilarse a Toledo, y recibió, por último, el perdón del soberano. Bajo el reinado de su hijo y sucesor 'Abd al-Rahmān II (822-852), gozó de un gran crédito cerca de él, pues le dejaba el emir el control de los nombramientos de cadíes, hasta su muerte en 849. Hacia mediados del siglo IX, la dominación del malikismo está definitivamente asegurada y es desde entonces considerada como la doctrina oficial

del emirato. Un fenómeno exactamente igual se produjo en la misma época en Ifrīqiya, bajo la dinastía aglabí.

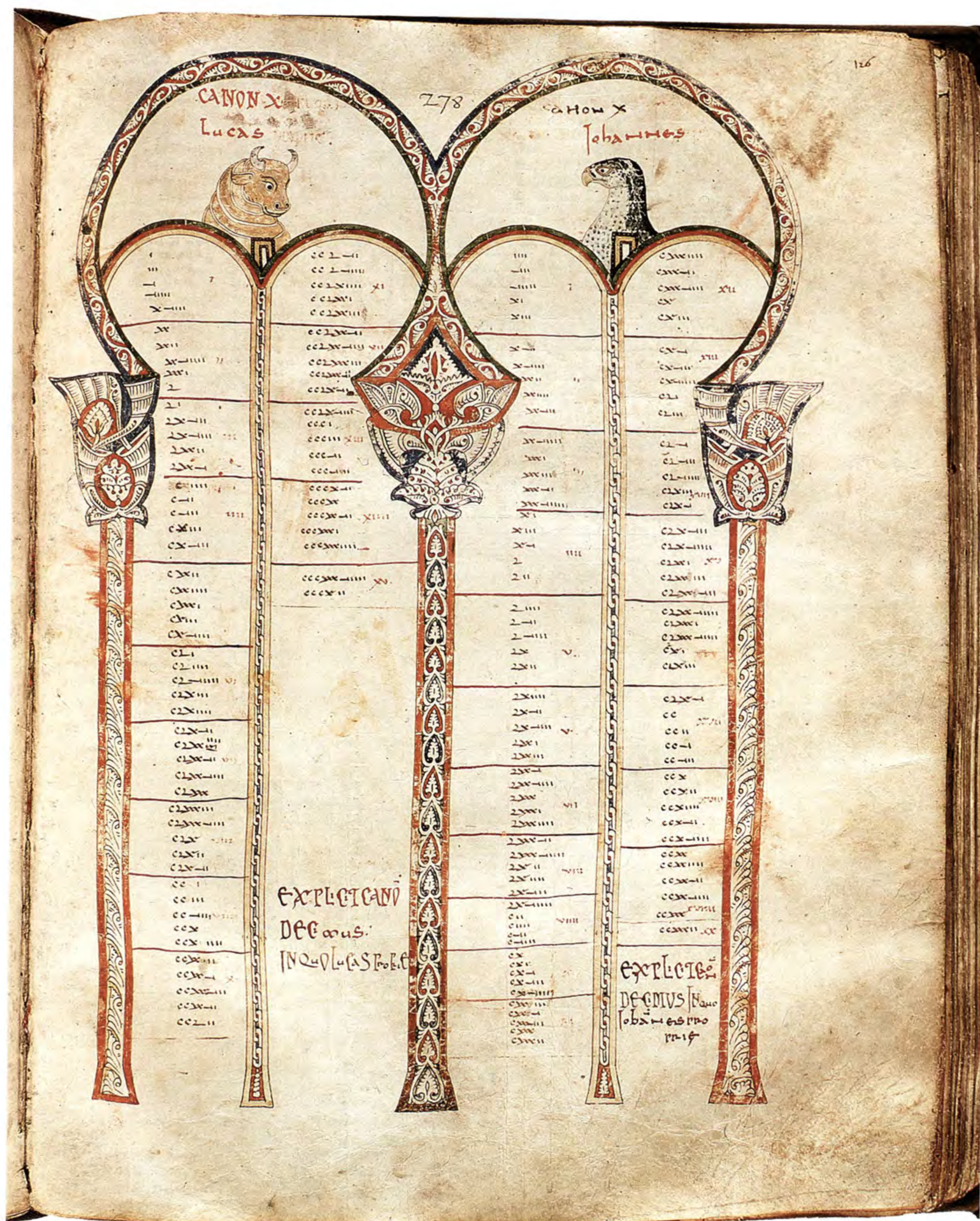
Paralelamente a la aculturación islámica del país, se afirma el control político-administrativo y fiscal del poder central *(sulṭān)* cordobés. Éste se esfuerza en vigilar las capitales de provincia haciendo edificar alcazabas gubernamentales en las más rebeldes y sobre todo en aquellas en las que subsistían importantes núcleos de población indígena conversa- los muladíes- o que seguían siendo cristianos -los mozárabes-, que entonces aparecen en las fuentes. Es el caso de Toledo y Mérida, ciudad donde se ha conservado hasta hoy una imponente alcazaba de piedra tallada cuya edificación está datada en 835 por una inscripción, que fue erigida después de una revuelta mencionada también por las fuentes escritas. Pocos años antes (831) el mismo emir 'Abd al-Raḥmān II, tras una agitación tribal árabe especialmente importante producida al sureste de la Península, en la región de Tudmir, hizo destruir la ciudad de Ello y para controlar mejor la región, hizo fundar una nueva capital administrativa provincial, la actual ciudad de Murcia. Respecto al gobierno, bajo 'Abd al Raḥmān II, se efectuarían las primeras reformas en el sentido de una orientalización inspirada en el modelo abbasí. Se puso en marcha una organización administrativa más perfeccionada que la anterior, con una jerarquía relativamente estructurada con dignatarios que llevaban títulos de "ministro" *(wazīr)* o "secretario" *(kātib)* en un marco más riguroso que antes. Se distinguen los departamentos



Marmita trípode de la región de Jaén. Este tipo de marmita para cocer los alimentos, utilizada en los siglos IX-X, presenta la particularidad de reposar en una base trípode lo que permite poner el recipiente directamente en el fuego sin mediar ningún otro soporte. Es característico de la zona de Jaén y no parece encontrarse en otras regiones de la Península. Es una prueba de las diferencias entre las tradiciones de las poblaciones locales (ejemplar de origen desconocido; altura 24,5 cms).

(dawawīn, plural de *diwān)* de finanzas y de la cancillería. Este perfeccionamiento y este dominio creciente del poder se traduce en mayor número de acuñaciones monetarias, siempre y exclusivamente en dirhemes.

Hacia mediados del siglo IX, el emirato de Córdoba parece en pleno apogeo. En su conjunto, el país parece casi controlado, aunque las crónicas mencionan todavía numerosas expediciones militares destinadas a reducir a la obediencia a tal o tal otro gobernador local poco dócil o a una ciudad sublevada. Esta inestabilidad afecta sobre todo a determinadas regiones. Así ocurre en la Marca superior donde la tentación de unirse a los cristianos del otro lado de la frontera es permanente entre las grandes familias autóctonas que aparecieron en escena, como los famosos Banū Qasī del alto valle del Ebro. La agitación endémica de los elementos árabes había cesado. Las sublevaciones de los jefes árabes yemeníes en la Marca superior no sobrepasaron el final del siglo VIII. En esta época, el poder emiral encontró el apoyo en la región de elementos muladíes, principalmente de esta familia -que descendería de un conde visigodo- de los Banū Qasī de Tudela, que ayudaron a reprimir la sedición endémica de los jefes árabes, por lo que fueron recompensados. En Huesca, de la misma forma, se impuso el linaje muladí de los Banū Shabrīt (llamados también Banū l-Tawīl). De una manera más genérica, en al-Andalus de la primera mitad del siglo IX no hay ninguna mención de agitación árabe después de las revueltas tribales que motivaron la fundación de Murcia en 831.


CANON X
Lucas
278
CANON X
Iohannes
126

Pero las alianzas contraídas a veces por estas familias musulmanas indígenas de la Marca con sus "hermanos de raza", cristianos de Navarra en particular, no parecen haber puesto en tela de juicio el vínculo de su región con el Islam.

D. La orientalización de la sociedad

De forma general, la adhesión del conjunto de los habitantes de al-Andalus a las formas de vida y cultura que dominaban entonces en la *Dar al-Islām* parece irreversible. Constataremos en Toledo el mismo fenómeno que en la Marca. Aunque la ciudad se encontraba constantemente rebelándose al poder de Córdoba, estaba lo suficientemente islamizada y arabizada, aunque subsistiese en ella una fuerte comunidad mozárabe, para que no se pusiera en duda su pertenencia al ámbito de la civilización islámica, a pesar de los acontecimientos. Y esto, aun cuando la ciudad llegue a aliarse temporalmente al rey asturleonés para hacer frente común contra el emir de Córdoba. La evolución cultural de la ciudad es por otro lado especialmente interesante y volveremos sobre ello un poco más adelante. Desde el punto de vista del desarrollo local de la cultura árabe, en la misma Córdoba, los modos orientales llegados de Iraq son recibidos con entusiasmo por una corte emiral y una sociedad urbana ávidas de lujo y de novedades, ya se trate de tejidos preciosos, joyas, música, poesía, vestidos o cocina. Un nombre simboliza la introducción de estas novedades en la Península, el del músico iraquí Ziryāb, que desde su llegada en 822 hasta su muerte en 857, fue el verdadero "árbitro de la elegancia" de la alta sociedad cordobesa.

Esta orientalización de la sociedad es un fenómeno general que no solo concierne a la elite del poder, aunque es difícil llegar al conocimiento de las otras categorías sociales sobre las cuales faltan datos en las fuentes. Sin embargo, nos podemos referir a los mozárabes, citando una carta célebre y especialmente significativa de un autor cristiano de Córdoba, Álvaro, que escribe a mediados de siglo IX: "A mis correligionarios les gusta leer los poemas y los relatos árabes, estudian los escritos de los teólogos y de los filósofos musulmanes, no para refutarlos sino para formar una dicción correcta y elegante. ¿Dónde encontrar hoy en día un laico que lea los comentarios latinos sobre las Santas Escrituras? ¿Quién de ellos estudia los Evangelios, los profetas y los apóstoles? Desgraciadamente los jóvenes cristianos solo conocen la lengua y la literatura árabe; leen y estudian con mayor ardor los libros árabes, se proveen de inmensas bibliotecas con gran gasto por su parte y proclaman en cualquier lugar que esta literatura es admirable. Habladles por el contrario de los libros cristianos, os responderán con desprecio que estos libros son indignos de su atención. ¡Qué dolor! Los cristianos han olvidado hasta su lengua, y de mil de entre nosotros apenas encontraréis uno solo que sepa escribir convenientemente una carta latina a un amigo. Pero si se trata de escribir en árabe, encontraréis muchas personas que se expresan en esta lengua con la mayor elegancia, y descubriréis que componen poemas mejores que los de los mismos árabes, desde el punto de vista del arte".

Biblia de Sevilla. Página de los cánones de la Biblia compuesta para o por un obispo Servandus en Andalucía, probablemente en el siglo IX. Es el único manuscrito que se conserva con una iluminación verdaderamente "mozárabe" (realizada en al-Andalus). Aunque el manuscrito es cristiano, el vocabulario artístico utilizado no es de tradición local y proviene del ámbito musulmán (palmetas, ornamentación foliada con semiacantos, arcos, columnas exteriores, cuernos de la abundancia y capiteles) Esta decoración en que aparecen unas arquitecturas con sus arcos de herradura, está distribuida a modo de decoración de la página, y no para crear una ilusión de masa arquitectónica. Los símbolos de los evangelistas reflejan otra tradición.

Con mayor razón la arabización alcanzaba intensamente a los elementos muladíes o neomusulmanes y en primer lugar sin ninguna duda a los medios aristocráticos. El cronista del siglo X Ibn al-Qūtiyya cuenta que un ministro del emir Muhammad (852-886), al pasar ante la casa cordobesa en donde residían los rehenes de los Banū Qasī, la poderosa familia muladí de la Marca Superior (valle del Ebro) quienes, como prueba de sumisión residían en la capital, se emocionó al oírles recitar versos del poeta preislámico 'Antara. Convocó al maestro que les había enseñado para regañarle: "Si no tuvieras la excusa de la ignorancia, le dijo, te castigaría por enseñar a estos demonios, hijos de demonios, que causan tanta preocupación a los descendientes de los califas [es decir, a los emires omeyas de Córdoba], versos que solo exaltan y acrecientan sus virtudes guerreras. Abstente de enseñarles otra cosa que no sean poe-



Leones afrontados: friso ornamental del convento de Chelas (Lisboa). Muchas decoraciones "orientalizantes", que pertenecieron inicialmente a edificios cristianos, se les consideraba generalmente como de época visigoda, en tanto que actualmente, algunos autores les asignan una cronología más tardía (siglos IX-X), y los relacionan con una influencia omeya. Este es por ejemplo el caso de estos leones afrontados. El debate sigue actualmente abierto.

mas báquicos y versos ligeros sin consecuencias". Esta pasión de los jefes muladíes y de su entorno por la poesía árabe guerrera tradicional está claramente atestiguada hacia finales del siglo IX por las crónicas relativas a los disturbios civiles que agitan al-Andalus. Veremos en ello a los muladíes, preparados para el combate por sus poetas de la misma forma que los guerreros árabes contra los que luchan, y con idénticas composiciones árabes. Los pequeños señores muladíes que aparecen durante este periodo, aprovechando la debilidad del poder central, tienen cada uno a su poeta, igual que sus semejantes árabes.

Las clases urbanas neomusulmanas parecen haberse arabizado también rápidamente. Toledo es un ejemplo de evolución cultural y lingüística especialmente interesante puesto que la antigua capital, aunque hubiera perdido su papel político, seguía siendo una ciudad importante, sin apenas haber recibido poblamiento árabe o bereber y conservando una población mayoritariamente autóctona. La organización político administrativa de la ciudad es muy mal conocida. Quizá de forma más o menos consciente, defraudados por la caída de la antigua capital, los toledanos se revelaron como extremadamente reacios a la autoridad cordobesa contra la que se sublevaron en varias ocasiones. Se han conservado algunos fragmentos de un poeta árabe toledano de alrededor del año 800 llamado Girbīb b. ʻAbd Allāh, del que se sabe que componía versos destinados a fomentar el ardor de sus conciudadanos en su resistencia contra el poder emiral. Esto parece indicar que desde finales del siglo VIII, ochenta años después de la conquista, el árabe no solo formaba parte de la cultura de la elite religiosa sino que se había producido una aculturación suficiente para que el conjunto de la población pudiese ser galvanizada en su oposición al poder omeya por composiciones en esta lengua.

Pero la evolución lingüística acompaña evidentemente a la trasformación religiosa consecuencia de las numerosas conversiones que, sin hacer desaparecer una importante comunidad mozárabe bien atestiguada hasta la Reconquista cristiana de finales del siglo XI, han

hecho de la antigua capital visigoda una ciudad "musulmana", dirigida en el siglo IX por elementos muladíes. Cuando Toledo capituló definitivamente ante 'Abd al-Rahmān III en 932, tras la larga *fitna* de finales del siglo IX y comienzos del X, las condiciones favorables de la capitulación negociada con los habitantes mostraron con claridad la "islamización" de la comunidad urbana, a la que se le prometió el respeto de las normas coránicas sobre la imposición de la *zakāt*, impuesto pagado solo por musulmanes. Elías Terés, en un artículo sobre "La civilización árabe en Toledo" puso en evidencia como desde el siglo VIII, los toledanos marchaban a Oriente para seguir las enseñanzas de maestros en ciencias jurídicorreligiosas y, principalmente del más ilustre de ellos en esta época, el medinés Malīk b. Anas, muerto en 795. En el siglo siguiente, doctores toledanos son fieles alumnos del gran malikí ifriquí Sahnūn, el segundo "fundador" de la escuela para los musulmanes de Occidente. Todos difunden a su vez la doctrina entre sus conciudadanos cuando vuelven a su capital. Esta islamización en profundidad no es nada contradictoria con la tenaz oposición de los toledanos al poder de los emires de Córdoba puesto que el poeta Girbīb, mencionado anteriormente por su hostilidad con ellos, también es conocido por algunos versos religiosos de fondo austero y de sumisión a la voluntad divina. Además, cuando los doctores rigoristas de Córdoba provocan en 818 la "Revuelta del Arrabal", dirigida contra la "impiedad" del emir al-Hakam I, será en Toledo donde se refugien los principales alfaquíes junto con un gran número de proscritos expulsados de la capital por la feroz represión de la sedición: 'Isā b. Dinār, que era quizá originario de la ciudad de la que parece haber sido cadí posteriormente, y Yahyā b.



Inscripción funeraria latina del diácono Florescindus. Originaria de la región montañosa de la Alpujarra, debe pertenecer al siglo IX, y demuestra la existencia de comunidades cristianas rurales en la época de la revuelta de Ibn Hafsūn, claramente atestiguadas por otro lado por los textos árabes que refieren los acontecimientos de fin de siglo.

Inscripción funeraria araboislámica de época emiral del museo arqueológico de Málaga (fechado en 854). Encontrada en Pechina, recuerda la muerte de un personaje llamado Abū Hamāma b. Ashāh al-Umawi cuya *nisba* omeya, por tanto, le relaciona con la dinastía soberana.

Yahyā al-Laythī, el doctor andalusí más célebre y más influyente del siglo IX. Paradójicamente, esta sediciosa ciudad aparece entonces como refugio de la elite del saber musulmán perseguida por el poder.

4. LAS REACCIONES AL CAMBIO: DEL MALESTAR MOZÁRABE A LA GRAN *FITNA* (GUERRA CIVIL) DE FINALES DEL EMIRATO

A. Un cristianismo amenazado en su identidad: los mártires de Córdoba

Consecuencia de esta arabización e islamización fue la disminución de las comunidades mozárabes y su desorientación cultural. Tal como lamenta amargamente Álvaro de Córdoba en la carta ya citada, las raíces latinas del cristianismo hispánico ceden con rapidez en el siglo IX ante los avances de la cultura árabe, además de la disminución numérica de los cristianos, cuyo ritmo no es mensurable. Una tentativa interesante para evaluarlo fue sin duda hecha por un historiador y arabista anglosajón, Richard Bulliet, quien utilizó, de forma muy ingeniosa los nombres de los sabios contenidos en los diccionarios biobibliográficos andalusíes que nos han conservado la mención de un gran número de tradicionistas y sabios. De hecho, aplica en al-Andalus un método estadístico que utilizó para otras regiones del mundo musulmán, como Egipto o Iraq cuyos datos son más abundantes. Obtiene de sus cálculos, unas "curvas de conversión" cuya validez de conjunto le parece probada por la similitud de las evoluciones en los diferentes países. La curva que muestra de España tiene la misma forma que la de otras regiones, pero su momento de inflexión es más tardío. El cambio del equilibrio en al-Andalus entre cristianos y musulmanes se produciría relativamente con un retraso de alrededor de un siglo respecto a demás países, lo que no parece a primera vista ilógico teniendo en cuenta la conquista más tardía de esta provincia. Los musulmanes solo pasarían a ser mayoritarios bajo el califato de Córdoba, a mediados del siglo X. Según estas conclusiones de Bulliet, a comienzos del mismo siglo los cristianos habrían constituido todavía las tres cuartas partes de la población y, solo tras la proclamación del califato se asistiría a una "explosión de conversiones" que invertiría rápidamente la proporción de los fieles de las dos religiones.



Marmita de la región de Jaén. Perteneciente a las excavaciones efectuadas en el enclave rural del cerro Miguelico (comuna de Torredelcampo) y que nos proporciona otro ejemplo de cerámica común del siglo IX en esta zona (altura: 15 cm.)

Aún rindiendo homenaje a la originalidad de los trabajos de Bulliet, se puede dudar, en mi opinión, de su validez en relación a la Península. El autor admite su precariedad en este país por disponer de una mínima base estadística. La impresión que se desprende de la lectura de las crónicas relativas a los graves disturbios que afectaron a al-Andalus en los últimos decenios del siglo IX, crónicas que en momentos parciales y puntuales, aunque numerosos, arrojan luz sobre distintas regiones del país, muestran una sociedad donde los musulmanes no parecen ser minoritarios. Sobre todo, se explica mejor la reacción defensiva de aspecto desesperado de ciertos medios mozárabes en el siglo IX, que se traduce por el movimiento muy conocido de los "mártires de Córdoba", si admitimos que el cristianismo autóctono era entonces como una fortaleza asediada, amenazado por todas partes, tanto cultural como demográficamente. Pudieron tener en este momento un papel importante consideraciones de orden económico, pues al disminuir el número de cristianos, la presión fiscal sobre las comunidades que subsistían debió acrecentarse. Se conserva el texto de una carta muy curiosa del emperador carolingio Luis el Piadoso dirigida a los cristianos de Mérida en 828, año en el que efectivamente, los habitantes de esta ciudad se sublevaron contra el emir 'Abd al-Rahmān II. Los mozárabes habían debido pedir ayuda al soberano franco que les anima a resistir "al rey 'Abd al-Rahmān, el cual, con la codicia desmesurada que muestra para quitaros vuestros bienes, os ha sumido en la aflicción de la misma forma que su padre Abolas ('Abū l-'Asī, *kunya* de al-Hakam I) que aumentando injustamente los tributos que no tendríais que deber y exigiendo su pago por la fuerza, de amigos que érais os ha transformado en enemigos, de individuos obedientes, en sublevados. Busca quitaros la libertad y oprimiros con pesadas e inicuas contribuciones".



Lámpara de tierra cocida. Este tipo de lámpara llamado "candil de piquera", derivado de los ejemplares romanos, pero con un gollete o cuello que facilita la alimentación de aceite y una piquera más larga, es característica de las poblaciones medievales andalusíes entre los siglos VIII y XII. El ejemplar del museo de Jaén representado aquí, debe ser relativamente tardío (s. XII). En los de los siglos IX-X, el cuerpo de la lámpara es más ancho y sobrepasa en mucho al del gollete. En épocas más tardías aparecen lámparas de pie (altura: 6,2 cm).

Sobre la comunidad mozárabe de Mérida, una de las antiguas metrópolis religiosas y culturales de la España visigoda, un relato transmitido por un geógrafo árabe tardío aporta algunas indicaciones reveladoras del nivel cultural tan bajo al que se habían visto reducidos los cristianos de la ciudad en la que aún se menciona un obispo en 869, pero donde nadie, en torno a esta fecha, a petición del gobernador omeya, es capaz de traducir una inscripción latina encontrada en un monumento antiguo. Las revueltas muladíes, asociadas también como acabamos de ver a los mozárabes, que tuvieron lugar en el transcurso del siglo IX, y las represiones que siguieron, perturbaron sin duda profundamente la situación de una ciudad cuyos elementos muladíes finalmente abandonan a causa de los disturbios para ir a establecerse en Badajoz donde se reagrupan bajo la autoridad del audaz jefe Ibn Marwān al-Ŷillīqī. Muchos de los mozárabes dejaron también la ciudad para emigrar hacia el reino asturleonés que acoge en aquella época a importantes comunidades cristianas huyendo de la inseguridad que reinaba en al-Andalus a causa de la *fitna* o guerra civil de los últimos decenios del siglo. La antigua metrópolis religiosa visigoda se encuentra desde entonces reducida al rango de ciudad sin mucha importancia donde se afirma la autoridad de una familia bereber, los Banū Taŷīt, y ya no recuperará su anterior relevancia; en lo sucesivo será Badajoz la que tenga el papel de capital regional.

De esta degradación cultural de los mozárabes son testigos las numerosas herejías que afectaron al cristianismo en al-Andalus a finales del siglo VIII y en la primera mitad del siglo IX. En cierto modo, se trata sin duda de una influencia musulmana "unitarista" sobre el cristianismo peninsular. Es el caso del movimiento adopcionista desarrollado por el metropolitano de Toledo Elipando a finales del siglo VIII. Para este prelado, Cristo solo tenía una naturaleza divina secundaria, derivada de la del Padre que se la había conferido por adopción. Este rechazo a aceptar la doble naturaleza de Cristo hay que relacionarlo evidentemente con el nestorianismo y el monofisismo, muy influyentes en Oriente en época de la expansión del Islam y corresponde, también, a una tentativa de acercamiento al Islam, muy hostil a la doctrina cristiana "ortodoxa", fuera o no consciente Elipando. Esta herejía parece haber tenido cierto eco en la parte musulmana de la Península, pero se la conoce sobre todo en Occidente por las repercusiones que tuvo en el imperio carolingio. Uno de los principales propagandistas de la doctrina era el obispo de Urgel, Félix, al que Carlomagno hizo condenar en dos concilios sucesivos en 794 y 799, en la época en que intentaba conquistar al Islam la actual Cataluña y sus bordes pirenaicos. Félix mismo fue emplazado a residir en Lyon, donde murió. La inquietud que suscita en el imperio carolingio la doctrina defendida por este obispo en los inciertos márgenes del mundo musulmán, es significativo de la fractura que se establece entonces entre el Occidente latino y un mundo musulmán integrador de sus propias minorías cristianas. La frontera que se consolida en el terreno es también una frontera ideológica. En el imperio latino de Occidente no hay lugar para una doctrina tan comprometida con el Islam como el adopcionismo.

La herejía desaparece de forma algo misteriosa, pero en su lugar, vemos proliferar una serie de doctrinas que testimonian un menor nivel de reflexión teológica, como la de un cierto Migecius, para el que la Trinidad estaba compuesta de tres personas corporales: David, Jesús y San Pablo, o la del obispo de Málaga Hostégesis que por un lado se habría unido al antropomorfismo atribuyendo a Dios una forma humana, y por otro, habría rechazado la idea de una omnipresencia divina en todas las cosas, incluso las más bajas. Según él, Dios no podía estar en las moscas o en los chinches igual que Cristo no podía haber estado dentro del vientre de la Virgen, sino en su corazón. De forma muy simplista volvemos a encontrar aquí el rechazo "oriental" tanto monofisita como musulmán, a cualquier idea de encarnación; la naturaleza divina no podía "rebajarse" al nivel de la naturaleza humana y de su materialismo. Esto parece por otra parte, contradictorio con la acusación de antropomorfismo. Bien es cierto que estas doctrinas nos son conocidas por las diatribas que lanzaron contra ellas sus adversarios ortodoxos, los apologistas de los mártires de Córdoba cuyos escritos latinos son los únicos que nos han conservado el recuerdo de estas polémicas. Acusan a sus adversarios de connivencia con el poder musulmán. Así el obispo de Málaga habría utilizado como pretexto sus visitas pastorales para efectuar un censo de los cristianos de su diócesis destinado a permitir una recaudación más exacta de los tributos impuestos por el Estado. De viaje a la capital, en lugar de participar en las fiestas cristianas de fin de año, habría tratado fastuosamente a los dignatarios musulmanes y al mismo emir, ofreciéndolos banquetes a expensas de los fieles de su obispado. Curiosamente, Hostégesis por su parte, habría acusado también a su gran adversario, el abad Sansón, de buscar los favores de los "lujuriosos", al autorizar matrimonios entre primos hermanos, práctica frecuente entre los árabes. Resaltemos que Sansón, uno de los principales autores mozárabes que nos dejó una importante *Apologética de los mártires*, conocía perfectamente el árabe y fue empleado en varias ocasiones por el gobierno emiral para realizar traducciones al latín de misivas diplomáticas destinadas a Carlos el Calvo.

Podemos pensar que la toma de conciencia de la desaparición progresiva, a la vez física y cultural, de sus comunidades que veían condenadas a una ruina inevitable, fue lo que





condujo a una parte de las elites cristianas al movimiento de provocación conocido bajo el nombre de "mártires de Córdoba", que tuvo lugar principalmente entre los años 850 a 859, aunque otros hechos del mismo género son conocidos fuera de este periodo en el que se recogen unos cincuenta casos. El primer mártir de este periodo fue un presbítero Perfectus, que pertenecía a una iglesia de Córdoba. Al discutir en la calle con musulmanes que estaban "deseosos de informarse sobre la fe católica y de conocer su opinión sobre Cristo y el Profeta Muhammad", se había dejado llevar en el transcurso de un debate, que, resaltemos, se desarrollaba en árabe, por imprudentes críticas contra el Islam y su fundador, por las que fue acusado y ejecutado, conforme a la ley islámica que castiga con la muerte las injurias de este tipo.

El episodio parece revelador de una realidad cotidiana de *convivencia*, en principio, bastante pacífica, donde los fieles de las dos religiones se relacionan y, aparentemente, pueden entablar un diálogo que incluye problemas religiosos, pero también de un cierto endurecimiento de la actitud de los musulmanes y de la condición de los *dhimmí*es en la época en la que se impone en al-Andalus la doctrina malikí, que habría aumentado el rigorismo y el legalismo existente. Sin embargo, en la mayoría de los casos conocidos, la iniciativa no viene de los musulmanes sino de los cristianos exaltados que se dedican públicamente a atacar al Islam, sabiendo perfectamente que estos ataques podían llevarles a una condena a muerte, pero que a sus ojos, por el escándalo que acompañaba a estas manifestaciones de cristianismo intransigente, eran susceptibles de despertar la conciencia dormida de sus correligionarios. Las autoridades religiosas y políticas reaccionaron con la convocatoria de un concilio celebrado en 852 que tuvo lugar en presencia de un funcionario mozárabe, una especie de enviado del gobierno. Los obispos presentes, cuya lista da una idea de la geografía de las comunidades existentes en las provincias de al-Andalus en esa fecha, no condenaron a los que habían sido ejecutados sino que prohibieron a los cristianos buscar en lo sucesivo el martirio. Para poner fin al movimiento, hubo sin embargo que esperar a la ejecución de su principal instigador, el presbítero cordobés Eulogio que fue martirizado en 859.

B. Los disturbios de los años 880-930 y las comunidades mozárabes

Cabe preguntarnos si hay que buscar algún vínculo entre esta crisis de mediados del siglo IX, que parece haber tocado solo una parte de los medios mozárabes y cuyos autores fueron discretamente desautorizados por la Iglesia oficial, y la transformación general de la coyuntura político-social a la que asistimos en el último cuarto del siglo IX, transformación que introduce una profunda crisis de casi medio siglo, tanto en la sociedad como en el Estado. No es posible en este limitado marco dar un resumen de este periodo de anarquía que comienza a partir de los años 870- 880 y se extiende a la mayor parte del país con relativa rapidez. Éste se fragmenta en células políticamente autónomas sobre las que el poder de Córdoba pierde prácticamente todo control, hasta ver en algunos momentos su autoridad efectiva casi reducida a los alrededores de la capital. Dos signos concretos testimonian esta incapacidad: a partir de los años 882-884 ya no se señalan más expediciones militares hacia las regiones del Norte, y a las fronteras el gobierno emiral debe contentarse con luchar penosamente por mantener una apariencia de autoridad sobre algunas regiones del sur del país, que en gran manera, también se le escapa. Al mismo tiempo, las emisiones monetarias bajan en proporción considerable para desaparecer completamente en el primer cuarto del siglo X y no reaparecen hasta la proclamación del califato por 'Abd al-Rahmān III en 929. Este periodo extremadamente confuso, que los autores árabes caracterizan con el término *fitna* (periodo de disensión y de guerra civil donde se rompe la unidad de la *umma*, la comunidad político-religiosa) es muy difícil de interpretar a falta de documentos que permitirían

Imagen de jinete del *Beatus de Gerona* de 975. Esta miniatura mozárabe representa a un caballero con sus ropajes al estilo de la civilización islámica. Simboliza sin duda el combate del bien (representado por un guerrero cristiano) contra el mal (la serpiente evocando al Islam), perspectiva que está también en el texto del *Comentario del Apocalipsis* del Beato de Liébana, que conoce una muy importante difusión entre los mozárabes exiliados en el norte de la Península entre los siglos IX y X. La imagen es muy evocadora del impacto de las modas y usos arabo-musulmanes sobre las sociedades cristianas de al-Andalus y algunos Estados del norte.

comprender los factores determinantes de la crisis. Los acontecimientos políticos que constituyen su manifestación más visible, son, por el contrario relativamente bien conocidos por las crónicas de los siglos X y XI que establecen un cuadro bastante detallado de las múltiples disidencias que se producen durante este medio siglo.

Sin duda, participaron mozárabes entre las numerosas revueltas de este periodo. La disidencia principal, la del célebre Ibn Hafsūn, que dura del 880 al 928 en las zonas montañosas de Andalucía meridional y pone por un tiempo en peligro el régimen omeya, se apoya casi exclusivamente en este elemento de la población por lo menos en su fase final de comienzos del siglo X. Por otro lado, se puede añadir que una hermana del gran rebelde andalusí, Argentea, retirada en un convento de Córdoba tras la caída de Bobastro, lugar fortificado de la actual provincia de Málaga que constituyó el corazón de la rebelión mozárabe, conoció finalmente la misma suerte que los mártires del siglo IX. En efecto, se conocen en la capital andalusí algunos mártires voluntarios durante este periodo de finales del emirato y comienzos del califato, en la que se sitúa la ejecución de Argentea, la más tardía, en el año 930. Podemos concluir que el movimiento que había conmovido tan fuertemente la comunidad cristiana cordobesa no se había extinguido completamente cuando la dinastía omeya conoció su consagración al adoptar el título califal. Sin embargo, el lugar de las resistencias mozárabes se había desplazado en esta época de las ciudades al campo. En pleno siglo X, un autor oriental que visitó la España musulmana, Ibn Hawqal, escribió en la descripción que da de esta región, algunas líneas de gran interés que parecerían confirmar, a primera vista, la prolongación hasta el califato de vivas tensiones entre ciertos elementos mozárabes y las estructuras sociopolíticas musulmanas del país: "Hay en al-Andalus, escribe, más de una explotación agrícola que agrupa a millares de campesinos que ignoran todo de la vida urbana y son europeos de confesión cristiana. A veces se rebelan y se hacen fuertes en un alto; la represión es larga, pues son orgullosos y obstinados y cuando se han librado del yugo de la obediencia es muy difícil reducirlos, a menos que se extermine hasta el último de ellos, empresa trabajosa y larga".

Jarra con decoración marrón-rojiza. Este ejemplar de vaso cerrado destinado a contener y a verter un líquido, procede del Museo Arqueológico de Jaén y debe datar de la transición de época emiral a la época califal. Presenta la ornamentación característica de esta época, con largas acanaladuras de color marrón-rojizo ejecutadas con almagra u ocre rojo. Más adelante estas decoraciones se harán generalmente en negro manganeso (altura: 26 cm.).





La ciudad de Bayyāna/Pechina. En el bajo valle del Andarax, a una decena de kilómetros al norte de la actual Almería (oficialmente fundada en el siglo X), coexisten al final del siglo IX algunas poblaciones autóctonas (Pechina es un antiguo obispado), unos árabes yemeníes instalados aquí a mediados del siglo IX por el poder omeya para defender la costa contra las incursiones normandas y un grupo de comerciantes de la costa oriental, quienes fundan en el 884 una "factoría" para comercio activo con el Magreb y más adelante con el Oriente. Se desarrolla entonces una villa importante, cuya población desaparece a principios del siglo XI al transferirse a Almería.

No es fácil interpretar correctamente este breve pasaje que es prácticamente el único texto que hace alusión, para una época tan tardía, a la existencia en la Península de grandes propiedades cultivadas por una mano de obra cristiana, que vivía completamente fuera de la cultura árabe dominante, de condición social aparentemente bastante miserable, y en todo caso, lista para sublevarse. Nada en las fuentes de época califal, ni en las de épocas posteriores confirma semejantes revueltas rurales. En cambio, tales levantamientos caracterizan el periodo 880-928. Para convencerse de ello basta con leer los relatos transcritos por el historiador Ibn Hayyān sobre las campañas llevadas a cabo contra ellos por el emir 'Abd al-Rahmān III, por ejemplo la de 923 contra la fortificación de *Munt Ruy* o Monterrubio: "Era un monte difícilmente accesible e inexpugnable, poblado de cristianos indígenas *dhimmíes* que habían violado el tratado [que les vinculaba a los musulmanes] cayendo en la disidencia, uniéndose a los sublevados y propagando el mal en la tierra. Se habían hecho fuertes en este alto escarpado situado entre las provincias de Elvira y Jaén, dominando la ruta de Pechina, puerto meridional de al-Andalus, de tal manera que los que circulaban en un sentido o en el otro en esta vía, sufrían daños por parte de las gentes de esta fortaleza, convirtiendo el viaje en temible, pues robaban y asesinaban".

El propio emir sitió este refugio cristiano durante más de un mes e hizo asolar los alrededores, crear fortificaciones exteriores y utilizar catapultas sin llegar a reducir completamente a los defensores quienes, agotados, se rindieron posteriormente al general que el emir había dejado en el lugar para terminar la operación. Se les perdonó la vida, pero las fortificaciones fueron destruidas. Sin duda, según una práctica habitual en estas campañas militares de "pacificación" se hizo volver a los campesinos a las llanuras donde habitaban antes de sublevarse. Pero el texto precisa por otro lado que el emir autorizó al general a incorporar al ejército a los que le pareció bien integrar y a quienes lo habían pedido. Esta indicación hace pensar que, como en otros casos parecidos, estos cristianos no eran solo simples campesinos sino probablemente estaban dirigidos por alguna "aristocracia" autóctona. Del mismo modo, durante la campaña de 913, llamada de "Monteleón" el emir se apoderó entre

otros del *hisn* o lugar fortificado de Juviles (véase p. 84), en las montañas de la Alpujarra, situadas al sur de Granada, donde se habían refugiado todos los cristianos que habían podido escapar de las fortalezas que habían sido conquistadas anteriormente, e hizo ejecutar a unos cincuenta, que seguramente no fueron escogidos al azar. Se trataría ciertamente de los de más alto rango, designados como los hombres o partidarios de Ibn Hafsūn, lo que significa que debían constituir la jefatura militar de la revuelta.

C. Segmentación etnocultural y anarquía política durante la primera *fitna* (guerra civil)

Sin embargo, hay que ver que estas revueltas mozárabes se sitúan en un contexto más amplio donde los cristianos -que en esta época todavía son numerosos en el campo- no son los protagonistas principales. Como ya hemos dicho, la situación empeoró al final del reinado del emir Muhammad (852-886) después de unos veinte años de continuidad en la línea de su padre 'Abd al-Rahmān II, es decir, con una relativa calma, enturbiada solamente por algunas revueltas episódicas que el poder central conseguía reducir sin demasiadas dificultades. Generalizándose en los años 870-880 las disidencias, de forma más clara que en los años anteriores parecen haberse teñido de un contenido étnico. De este modo, en Zaragoza en 873-74 un jefe de los Banū Qasī, Lubb b. Mūsā, que se había hecho con el poder, masacró a los árabes de la ciudad. Es cierto que, contra los Banū Qasī, que habían llegado a ser demasiado poderosos en la Marca, el emirato había favorecido a partir de los años 860-870, la afirmación del clan árabe de los Banū Tuŷīb, exacerbando quizá las oposiciones entre grupos de origen diferente.

En el mismo contexto de antagonismo creciente entre los distintos elementos étnicos o etnoculturales que componen el "mosaico" andalusí, vemos a la ciudad de Toledo -dirigida, recordemos, por los muladíes-, llevar a cabo, también a partir del año 870, verdaderas guerras contra Musà b. Zannūn, un jefe bereber que mandaba en la región llamada *Shantabariyya* (Santaver), situada más al Este. A partir de 875 un personaje importante originario de Mérida, de origen autóctono, Ibn Marwān al-Ŷillīqī, ya citado, deja Córdoba donde ocupaba un cargo elevado en el ejército, después de haber sido insultado por un dignatario árabe. Reagrupa a los muladíes de la región del Guadiana y funda con ellos la ciudad de Badajoz que se convierte en un bastión del elemento indígena amenazado también por numerosas y activas tribus bereberes que vivían en esta zona. Badajoz, como se ha dicho anteriormente, conoció un rápido desarrollo y como capital administrativa, suplantará rápidamente a Mérida, privada de su población autóctona y dominada por los bereberes Banū Taŷīt. Los disturbios se extienden en 878-879 a la zona de Andalucía donde, en las provincias de Málaga y Algeciras, despertó de nuevo el viejo antagonismo entre yemeníes y mudaríes. Es casi imposible seguir en detalle el desarrollo de una situación de anarquía generalizada que el poder central no llega a frenar. A la muerte del emir Muhammad en 888, las fuerzas leales deben contentarse con intentar reestablecer a duras penas la autoridad de Córdoba en las regiones más próximas de una Andalucía dominada por los disturbios.

La unidad del emirato estalla literalmente en una multiplicidad de señoríos locales que las fuentes árabes caracterizan según su pertenencia étnica. El hecho dominante a sus ojos es la oposición entre árabes y muladíes. Se ha hecho ya alusión a la revuelta más peligrosa, por la amenaza que durante algún tiempo supuso para la existencia misma del poder, la del jefe muladí Ibn Hafsūn, sin duda un extraordinario conductor de hombres, que a partir de 880 consigue comprometer, en una disidencia duradera





Bobastro (Mesas de Villaverde, Málaga). Vista general, y vista de la iglesia rupestre. La "capital" o "nido de águila" del gran rebelde andalusí Ibn Hafsūn, fue desde 880 hasta su toma por las fuerzas omeyas en 928, el centro de rebelión más peligroso para el poder emiral. El arco de herradura, en su elevación y planta caracteriza también a las iglesias "mozárabes" erigidas en territorio cristiano.

contra la dominación árabe, a toda la Andalucía montañosa, habitada por comunidades campesinas indígenas todavía cristianas en gran parte. Incluso llega a ganar para su causa a la población mayoritariamente muladí de varios centros urbanos de los alrededores, como Baena y Écija. Su poder crece rápidamente y en 891 ocupa el fuerte de Poley (Aguilar de la Frontera) situado a solo unos cincuenta kilómetros de Córdoba cuyos alrededores inmediatos amenaza con incursiones militares. Esto provoca una reacción enérgica desacostumbrada en el emir 'Abd Allāh (888-912), hasta entonces bastante bastante inactivo en la capital. Consiguió movilizar un ejército suficientemente numeroso y motivado para vencer a los disidentes y retomar Poley y Écija (mayo 891). Esta victoria quizá salvó Córdoba y al poder omeya, que ya no serán amenazados de forma tan directa, aunque la disidencia dirigida por Ibn Hafsūn, y después por sus hijos durase aún casi cuarenta años.

Aprovechando el debilitamiento del poder, la mayoría de las ciudades y de las regiones situadas a alguna distancia de la capital, conocen disturbios incesantes o llegan a organizarse de forma autónoma, sustrayéndose a la autoridad efectiva del poder. Dejan de pagarle el impuesto o solo lo pagan de forma episódica. La provincia de Elvira, por ejemplo, es agitada por unos conflictos armados entre la aristocracia militar árabe del *ŷund* y los elementos muladíes de las ciudades que rechazan su dominación. En Sevilla, al final de un periodo de desórdenes, los árabes yemeníes consiguieron desembarazarse del gobernador omeya, un miembro de la dinastía reinante, que perece en un motín, y de la "burguesía" muladí legitimista, víctima de una masacre (891), y se hacen con el poder local que revierte finalmente en un miembro de la poderosa familia de los Banū Haŷŷāŷ, desde entonces señor de un verdadero principado autónomo que dura de 899 hasta su muerte en 910-911, después de haber conseguido apartar del poder a otros linajes tan ambiciosos y agitadores como el de los Banū Jaldūn, los lejanos ancestros del gran "filósofo de la historia" magrebí del siglo XIV Ibn Jaldūn, que también gozaban de una gran influencia.

La vieja división yemeníes-qaysíes reaparece por momentos en estas rivalidades locales, pero englobada en la recomposición de redes de solidaridad más vastas y más complejas. De este modo, en Sevilla, los lajm se alinean tras sus jefes los Banū Hayyāy, los hadramawt tras los Banū Jaldūn, y los miembros de las otras tribus yemeníes, mayoritarias en Sevilla se reagrupan en torno a ellos. Encuentran la alianza de los yemeníes de los distritos vecinos de Sidonia y Niebla. En la cercana Carmona, donde los árabes eran poco numerosos, se unen a los bereberes baraníes. Esta coalición yemení se opone a los clientes omeyas de origen oriental que constituyen una fracción influyente de la población urbana y se vinculan al emirato al que deben su situación político-social. Este grupo leal, bastante reducido en número, se encuentra objetivamente próximo a los muladíes de Sevilla. Unos y otros obtienen la ayuda de los árabes del Norte del distrito de Morón, y de los bereberes Butr, tradicionales enemigos de los baraníes, de la misma región, constituyendo así otra alianza de predomino qaysí. Los episodios de estos conflictos son relatados por los historiadores de los siglos X y

XI a partir de elementos diversos, sin duda de las tradiciones orales que integran a menudo poesías árabes guerreras compuestas, como se ha visto, tanto en medios muladíes como en medios árabes pero también, a veces, historias locales próximas a los hechos -como la crónica de Sevilla compuesta por Ibn al-'Ash'ath al-Qurashī, hijo de uno de los protagonistas de los acontecimientos- primeras tentativas de poner por escrito la secuencia de los acontecimientos, que no nos han llegado pero que los cronistas de la época siguiente pudieron consultar y de los que nos han trasmitido lo más interesante.

La geografía social de al-Andalus da la impresión de una juxtaposición de células locales o regionales dominadas por uno u otro grupo étnico. Frente a la Toledo muladí, la zona montañosa de Santaver *(Shantabariyya)* al este de la capital del Tajo, a saber, una región que corresponde aproximadamente a la actual provincia de Cuenca, era el "feudo" que correspondía a los bereberes Banū Zannūn que se hacen fuertes en algunos lugares bien defendidos como Uclés y Huete. Se apoyan en el fuerte poblamiento magrebí que existía en esta zona y uno de ellos, en torno a 920, llega incluso a dominar la región de Valencia donde se encontraba también un poblamiento bereber notable. En el refugio muladí de Badajoz, Ibn Marwān al-Ŷillīqī constituye también un gobierno o un principado semiindependiente, aunque reconociera vagamente, como otros rebeldes de esta época, la soberanía lejana del emir 'Abd Allāh, en tanto que tribus bereberes dominan las regiones vecinas, alrededor de localidades fortificadas que sirven de centros a unas circunscripciones de menor importancia que la de los Banū Zannūn, como los "señoríos"de los masmuda Banū Taŷīt de Mérida, ya citados, o el de los Banū Furānik, que están a la cabeza de los nafza de la misma región. Pero se conocen bien otros poderes locales, a menudo inestables. En la Marca superior por ejemplo, aunque los muladíes Banū Shabrīt (o Banū l-Tawīl) se mantienen en Huesca, los Banū Qasī no dejan de ceder terreno bajo la presión de los árabes tuŷibíes, al frente del gobierno de Zaragoza a partir de 890. Solo son ejemplos y es imposible dar la lista de las múltiples ciudades dominadas por un jefe local, y de los "señoríos" rurales más o menos autónomos, organizados en torno a una o varias localidades fortificadas o "castillos" *(husūn)*, que aparecen en las crónicas y que forman tantas células de importancia desigual, políticamente autónomas, cuya naturaleza exacta y el modo de organización se nos escapa casi completamente.

D. Mantenimiento de la preponderancia arabo-bereber en el marco del Estado omeya

Durante las transformaciones de los siglos IX y X, la composición etno-religiosa de la población parece tener aún todavía, como acabamos de ver, el aspecto de un mosaico compuesto donde se yuxtaponen más que se asocian, elementos árabes, bereberes e indígenas por un lado y musulmanes y cristianos, aunque también judíos, por otro, siempre preparados para independizarse y sublevarse los unos contra los otros. Si intentamos realizar un balance general de las múltiples evoluciones locales, el resultado de estos muchos conflictos no parece haber sido favorable a los elementos autóctonos. De este modo se ha visto que los muladíes de Sevilla son masacrados por los yemeníes y sus aliados; Zaragoza pasa de la preponderancia de los muladíes Banū Qasī a la de los árabes Banū Tuŷīb y numerosas regiones rurales del centro son dominadas por los bereberes mientras que, en el Sur, las tropas omeyas, mayoritariamente araboberéberes, terminan por acabar con las sublevaciones cristianas. Mientras el octavo omeya de Córdoba, 'Abd al-Rahmān II, que sucedió en 912 a su abuelo 'Abd Allāh emprende con paciencia y tenacidad la reconquista del terreno perdido y la restauración de la autoridad del poder central *(sultān)* apoyándose prioritariamente sobre el viejo instrumento militar del *ŷund* árabe. El *Muqtabis* de Ibn Hayyān lo indica claramente

en varias ocasiones; durante su primera campaña militar de "pacificación" llamada de Monteleón, nombre de la principal plaza muladí sometida durante esta expedición en Andalucía septentrional y oriental, el soberano hizo un llamamiento a la movilización en las provincias que no estaban en disidencia declarada "Los primeros en responder fueron los contingentes militares *(ŷund)* damascenos, es decir, los de la *kura* (provincia o distrito) de Elvira que se apresuraron a responder y ponerse al servicio del soberano, dejando sus fortalezas y posiciones inexpugnables sin pedir protección ni tomar garantías". El año siguiente (914) la campaña, que se dirigió esta vez hacia el Sur, en dirección de Algeciras y Málaga, se puso en marcha después de la llegada de contingentes árabes leales: "se unieron entonces los estandartes de los dos *ŷunds* de Emesa, los dos de Damasco y los dos de Qinnasrin".

Sin duda otros elementos, incluidos los muladíes y cristianos, se añadían a estos ejércitos, pero el núcleo principal estaba siempre constituido por el *ŷund* árabe. Cada vez más, sin embargo, el emir reclutó tropas más seguras que esta antigua aristocracia árabe habitualmente sediciosa. Veremos la importancia creciente que tomarán los contingentes militares *saqāliba* (esclavos blancos de origen europeo) bajo el califato. Pero el emirato prefirió recurrir a otros elementos durante este periodo de transición. Constatemos especialmente que entre los principales generales a los que se les confiaron los ejércitos que restablecieron progresivamente el orden en las provincias disidentes figuran varios altos oficiales bereberes, entre los cuales se encuentran los Banū Ilyās, que desde la conquista fueron los jefes de un grupo vinculado a la tribu magīla, establecida en la región de Ronda. Esta elección debe relacionarse con la creciente importancia de los contingentes reclutados entre las poblaciones bereberes de al-Andalus.

Vista general del enclave de Vascos (¿Nafza?). Esta ciudad omeya fronteriza del extremo oeste de la provincia de Toledo, cerca de Puente del Arzobispo, sobre un pequeño afluente del Tajo, fue abandonada en tiempos de la ocupación de Toledo por Alfonso VI. Generalmente se considera que corresponde a la localidad de Nafza. Las fuentes árabes mencionan también otra ciudad edificada en la misma época (s. X) para la defensa de la frontera, Saktan. En los dos casos el topónimo corresponde al nombre de una de las tribus bereberes que formaban en el siglo IX una parte importante de la población de las marcas llamadas "media" e "inferior".



La cuestión de la importancia relativa de los elementos bereberes en la "química social" de la España musulmana ha sido objeto de controversias apasionadas. En las regiones del centro y en algunas zonas de Andalucía, como las regiones de Algeciras y Ronda, los textos mencionan en varias ocasiones la importancia de tribus de este origen que se mantienen en una situación de semidisidencia en relación al poder de Córdoba y que amenazan a veces las ciudades, como se ha visto en el caso de Toledo y de sus altercados con los Banū Zannūn, jefes de un grupo tribal de los hawwāra. La ciudad mantiene también relaciones conflictivas con los bereberes de la región de Talavera. Merece recordarse un episodio sobre estos bereberes de las regiones centrales: implica a las tribus del centro-oeste que se movilizan en 901, a una llamada de un miembro de la familia reinante omeya apodado Ibn al-Qitt ("hijo del gato"). Este personaje había tomado la dirección de un movimiento de agitación político-religioso y lanzó contra el reino asturleonés una gran expedición de *ŷihād* que termina finalmente en un fracaso con la muerte de su jefe vencido por los cristianos de la ciudad fronteriza de Zamora. Este curioso episodio nos es conocido con relativo detalle pues llamó la atención de los contemporáneos. De varios relatos que se nos han conservado, hay uno especialmente cercano a los acontecimientos, porque procedía de un gran cadí de Córdoba del siglo X, Mundhīr b. Sa'īd al-Ballūtī cuya familia, de origen bereber, residía en esta región y había estado vinculada estrechamente con este asunto. Él mismo tenía unos quince años durante el periodo de estos acontecimientos que más tarde contaría al califa al-Hakam II.

Como indica su nombre, este cadí era originario de la región montañosa situada al noroeste de Córdoba que tenía el nombre de *Fahs al-Ballūt* ("Campo de las encinas"). Su familia, todavía integrada, al menos parciamente, en las estructuras de tipo tribal, pertenecía a un clan de la tribu de nafza, muy representada en España, llamada los kazna (arabización del nombre bereber Igzenayen), nombre cuyo recuerdo parece haber guardado hasta hoy la orografía de esta accidentada zona que separa las cuencas del Guadalquivir y del Guadiana

Vascos.

La alcazaba y restos de casas. Toda la construcción del recinto y de la alcazaba son de piedra, a veces cuidadosamente tallada.

La mezquita. Las importantísimas excavaciones han descubierto los restos de numerosas casas y edificios.

Los baños. Como toda ciudad musulmana, este centro urbano omeya contaba con baños, indispensables para la higiene diaria y religiosa.







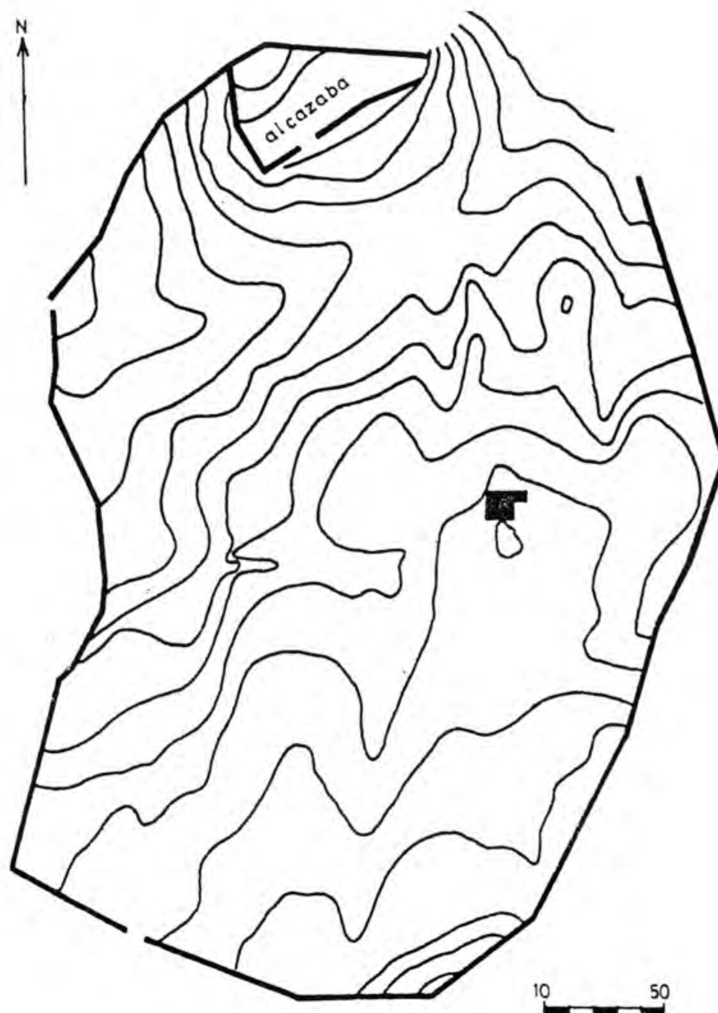
(allí existen un castillo y un valle llamados Cuzna). El agitador político-religioso, tras dejar Córdoba, se instaló durante un mes en el lugar que llevaba este nombre tribal de kazna, en casa de un primo del futuro cadí, que por lo tanto era depositario de una tradición local e incluso familiar. No se ha conservado el texto que redactó sobre este episodio al-Hakam II, soberano letrado cuyas obras se perdieron pero que en parte fueron transcritas por el historiador del siglo XI Ibn Hayyān que lo utiliza y, según la costumbre en la historiografía árabe, reproduce con bastante fidelidad el relato inicial. Lo que se sabe de este acontecimiento es especialmente interesante, revelador a la vez de la forma en que se trasmite una tradición oral en un medio que solo accede tardíamente a la trascripción historiográfica de los acontecimientos que ha vivido, y de las estructuras de carácter todavía tribal de las poblaciones bereberes del centro de al-Andalus. En todos los relatos queda patente que fueron los jefes tribales los que inicialmente siguieron el movimiento y quienes, finalmente, lo hicieron fracasar al abandonar a Ibn al-Qitt en el decisivo momento del combate con los cristianos, por miedo a perder su autoridad sobre sus clanes si al ganar llegaba a tener demasiado prestigio entre sus hombres. En la zona Este de esta región central, en el Levante valenciano, residían también tribus bereberes que, según un autor oriental, al-Ya'qūbī, que escribió a finales del siglo IX "no reconocían la autoridad de los omeyas".



Puerta de entrada a la ciudad de Vascos. Destaca la calidad del aparejo de piedra. La puerta tiene un arco de herradura.

Los elementos autóctonos convertidos al Islam son, evidentemente, un componente muy importante de la población. Fuera de las ciudades con un fuerte poblamiento muladí, varias regiones rurales están bajo el dominio de "señores" muladíes y esta preponderancia debe corresponder con una población mayoritariamente neomusulmana. Pero muchos de ellos vivían también en las regiones dominadas por árabes o bereberes y es indudable que, en conjunto, los descendientes hispanogodos eran la mayoría de la población. Apesar de esto son los árabes y los bereberes quienes, en numerosas regiones, están en primer plano y en todo caso, los primeros continúan "dando la pauta" a la sociedad y difundiendo ampliamente su lengua y sus modos de vida. Allí donde se mantienen núcleos muladíes bastante fuertes para resistir con un cierto éxito a esta dominación, la reacción es político-social y no cultural, como se ha visto en Toledo. Es significativo el caso de Ibn Marwān al-Ŷillīqī: habiendo reunido a los muladíes de Mérida y del valle medio del Guadiana preocupados por su seguridad, quiere dotar a Badajoz de construcciones musulmanas, y escribe al emir 'Abd Allāh, cuya autoridad teórica reconoce, para señalarle que las poblaciones que dirigía no tenían tradición urbana y para pedirle especialistas capaces de urbanizar la nueva ciudad según las normas musulmanas, edificando allí una mezquita aljama y baños.

A pesar de la disociación aparente del país y de la autonomía política de las múltiples células autónomas que se formaron allí, ninguno de los disidentes de esta época parece haber puesto en tela de juicio el principio de la dirección de la *umma* andalusí por la dinastía omeya; en el peor de los casos, cada jefe local buscaba hacerse olvidar por el poder central, en el mejor y más frecuente, hacer ratificar su preponderancia con una acreditación emiral, tal como se observa en el caso de Ibn Marwān al-Ŷillīqī. La única rebelión que tomó un aspecto verdaderamente político y que pareció amenazar este principio fue la de Ibn Hafṣūn, pero de forma confusa, pues vemos a este jefe reconocer sucesivamente a los aglabíes de Kairuán y al califato fatimí. Es difícil por lo tanto afirmar que su rebelión rompe verdaderamente con la *Dar al-Islam*. Su familia debía tener cierta cultura árabe puesto que uno de sus hijos, 'Abd al-Rahmān, que fue hecho prisionero en 920, se ganó después la vida en Córdoba como calígrafo. Cuando en 899 el gran rebelde andalusí abjura del Islam y vuelve al cristianismo de sus ancestros, pierde el contacto con los muladíes de las ciudades algunas de las cuales le habían apoyado. Relegado a la parte de la población rural que seguía siendo cristiana en las montañas andaluzas, su movimiento se estanca y después declina. Recogemos la idea de que estas poblaciones cristianas, como parece mostrar el texto de Ibn Hawqal citado anteriormente, representan una especie de supervivencia quizá numéricamente importante pero "desfasada" en relación con la dinámica general de la sociedad. Por otro lado, se trata de poblaciones montañesas. Las llanuras del valle del Guadalquivir parecen, por el contrario, mayoritariamente islamizadas desde mediados del siglo IX, según una lista de las contribuciones fiscales pagadas por los pueblos de esta zona, donde más de dos tercios pagan impuestos propios de los musulmanes.



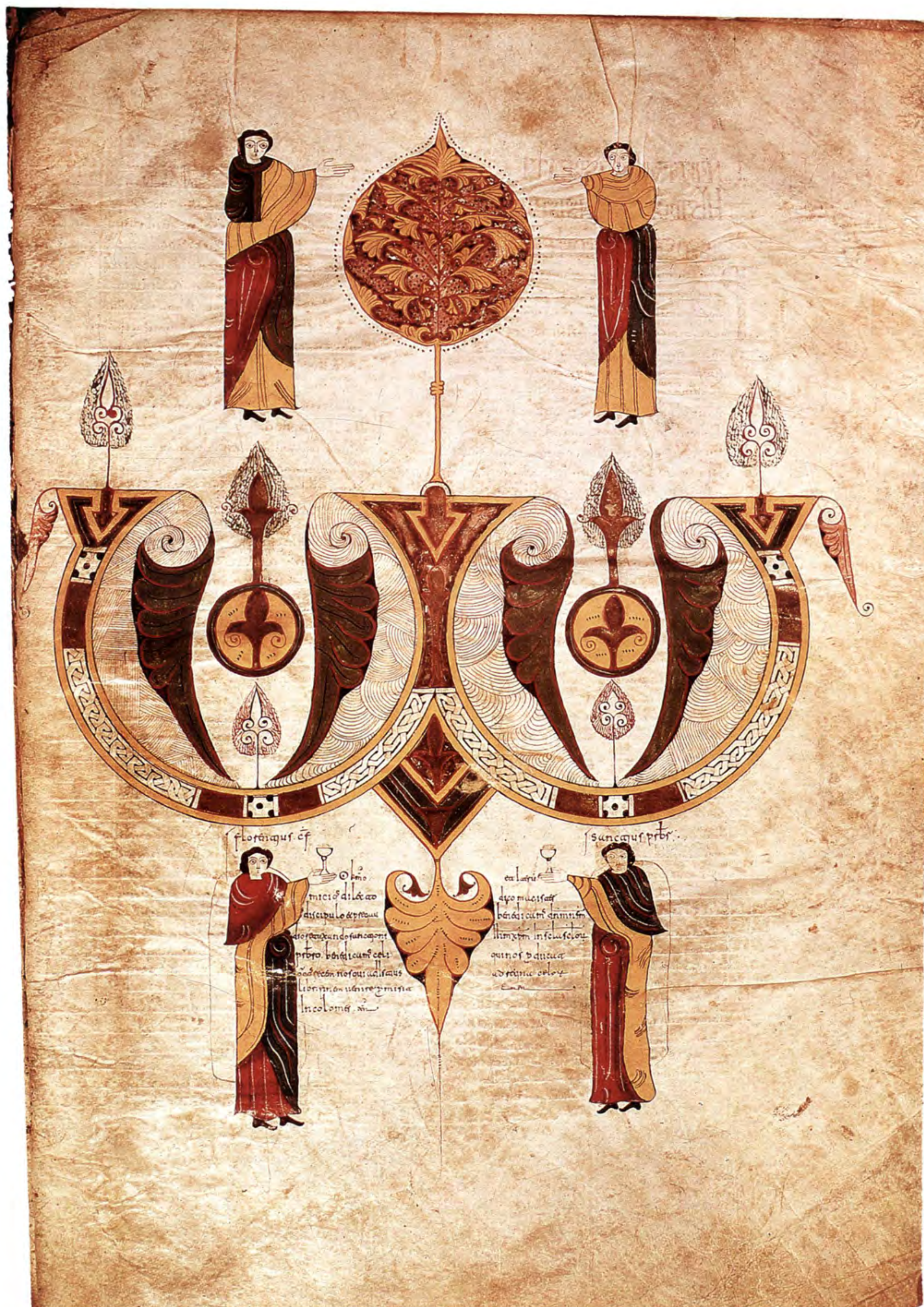
Plano esquemático de las murallas omeyas de la ciudad y de la alcazaba de Vascos (de Ricardo Izquierdo Benito).

E. Vitalidad de la sociedad andalusí y adaptación a las nuevas condiciones

Tras esta situación políticamente caótica, se perciben señales de reestructuración espontánea y de dinamismo. Son especialmente claras en la zona mediterránea. Es en plena *fitna* por ejemplo, cuando se forma la "república de los marinos (*bahriyyūn)*" de Pechina. Esta localidad del extremo sureste de la Península, próxima a la actual Almería (véase pág. 73), era un antiguo obispado visigodo que había recibido, además de su población indígena, a un contingente de árabes yemeníes cuando había sido necesario, a mediados del siglo IX, para organizar la defensa de la costa contra las incursiones normandas. En 884, una colonia de mercaderes-piratas originarios de la costa levantina, que eran sin duda unos traficantes de esclavos obtenidos en las costas carolingias, llegó a establecerse allí, dando un fuerte impulso a la urbanización y provocando el desarrollo de un centro comercial vuelto hacia el Magreb. Los textos de los geógrafos del siglo X son muy claros sobre la naturaleza del comercio practicado en Pechina al que se añade muy pronto el anexo costero de Almería, y la importancia que tenían los esclavos reexportados en gran parte hacia el Magreb u Oriente. Salvo algunas tensiones a comienzos del periodo de revueltas, terminó por establecerse un *modus vivendi* entre la aristocracia árabe y los marineros, así la ciudad se desarrolló de forma autónoma como un verdadero estado independiente, pero también como un centro económico de primera fila.

Esto nos lleva a mencionar las expediciones de los "piratas" andalusíes en el Mediterráneo occidental. Según hemos visto, comenzaron alrededor del año 800 y el término *mauri* que utilizan las fuentes carolingias para designar a los que se dedicaban a estos ataques marítimos, sugiere que muchos de los piratas eran bereberes. Conocemos por otro lado a uno de estos jefes de los marineros andalusíes que organizan entonces expediciones en la zona occidental del Mediterráneo. Se trata de un bereber de la tribu de los hawwāra, numerosa en la región oriental, conocido no por el contexto hispanomusulmán ni por las fuentes andalusíes sino porque llegó a participar en la conquista de Sicilia por los aglabíes en 829-830, con una flota que partió de Tortosa formada, según dicen los textos por trescientos navíos. Este episodio es prácticamente ignorado por los anales "oficiales" omeyas, lo que incita a considerar esta expedición como "privada", a pesar de su importancia. Estas empresas, llegaron hasta Oriente, donde marineros andalusíes, aprovechando una situación de anarquía en Egipto, se apoderan hacia el 815 del puerto de Alejandría y un poco más tarde, apoyados por unos refugiados exiliados tras la "Revuelta del Arrabal" de Córdoba en 818, llegan a conquistar Creta a los bizantinos en 827 y fundan allí un emirato. Los musulmanes que atacan Roma en 846 proceden también, según indica una fuente, de al-Andalus y del Magreb occidental. Dos o tres años más tarde, en 848 o 849, una flota andalusí impone a los habitantes de las Baleares, todavía oficialmente cristianos en ese momento, el respeto a un tratado de no agresión que habían firmado anteriormente con los musulmanes. Hacia 890 una colonia de marineros procedentes de España establece la célebre base provenzal de Freinet (*Fraxinetum)*. Estos marineros piratas andalusíes fundan en la misma época factorías activas en las costas del Magreb (Tenes 875, Orán 902). A estas actividades semiguerreras y semieconómicas está vinculado el desarrollo contemporáneo de Pechina-Almería. De forma paralela, en el nuevo conjunto urbano, dotado de una mezquita famosa por uno de sus notables árabes antes de la llegada de los "marineros", se desarrolla también un foco de difusión de la cultura islámica, donde se repertorian buen número de alfaquíes dignos de figurar en los diccionarios biográficos.

Uno de los momentos clave de esta expansión andalusí en el Mediterráneo es, en 902, en plena *fitna*, la anexión de las Baleares al Islam mediante una expedición naval también "privada", organizada por un rico cordobés, 'Isām al-Jawlānī, con autorización del emir





Marmita a torno lento procedente de las excavaciones de Pechina (A). Este tipo de marmita de forma cilíndrica con base plana con dos mamelones como asideros, de aspecto tosco, con gruesas paredes de una cerámica de textura bastante burda, corresponde a una producción característica del sureste peninsular (Alicante, Murcia y Almería). En la región de Alicante, fue encontrado un tesoro de dirhemes de época califal en una marmita de este tipo. No parece que esta variedad cerámica, corriente en el siglo IX, se conserve posteriormente a la época califal donde el uso del torno rápido tiende a generalizarse (altura: 10,8 cm).

Jarrito perteneciente a las excavaciones de Pechina (B). En Pechina se han encontrado cerámicas de alta época (emirato y comienzos del califato) de mejor calidad que la marmita a torno lento presentada al lado, como este pequeño recipiente de pasta mucho más fina y bien amalgamada y de forma más elegante realizado a torno rápido, en cuyo exterior subsisten huellas de un vidriado plumbífero de color verde desaparecido con el tiempo (altura: 13,4 cm).

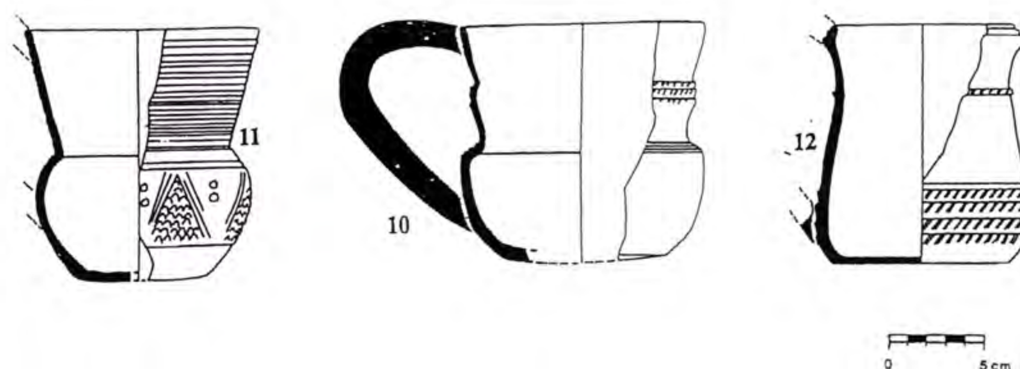
'Abd Allāh. La primera preocupación de los conquistadores fue desarrollar en la isla el modelo islámico de urbanización estableciendo en el lugar de la capital, Madīna Mayūrqa, mezquitas, baños y alhóndigas. Este es otro ejemplo de la difusión de los modelos araboislámicos. Se ha señalado el hecho de que los sublevados muladíes rivalizaran con los árabes en las justas poéticas que acompañaban a las guerras civiles de la *fitna*. Es interesante constatar sin embargo, que esta poesía, ampliamente practicada en la forma clásica de la *qasīda*, en la medida en que conocía una amplia difusión, se adapta a ciertas tradiciones locales y se muestra susceptible de una renovación muy importante. Lo testimonia la invención en esta época en al-Andalus del nuevo género de la moaxaja, una forma de poesía estrófica que, en su organización, rompe con la poesía árabe clásica *(qasīda)* por el metro y la rima, e incluye una caída o jarcha en árabe vulgar o incluso en romance, y conocerá después una gran fama además del zéjel, otra forma poética no clásica, dominada por la utilización del dialecto y la incorporación de palabras no árabes, cuya fecha de aparición no nos es conocida, pero que se ha puesto a menudo en relación con la moaxaja y que parece también ser de origen andalusí. Este desarrollo de formas poéticas nuevas traduce el dinamismo cultural de la civilización andalusí.

No se observa la misma renovación en el campo del derecho y de la religión. El fracaso de las escasas tentativas de refutación de la ideología dominante solo consolidan la fuerza de esta última. La principal es la que representa la predicación de Ibn Masarra, especialmente

Biblia de León de 960. Testimonio de la influencia árabe sobre el arte mozárabe de León en esta omega tradicional cerrando el texto sagrado (Cristo es el Alfa y el Omega, es decir el comienzo y el fin de todo). Los personajes elevando las copas, los monjes escribas e ilustradores Florentius y Sanctius del monasterio leonés de Valeranica, celebran la terminación de su obra. Predominan en la decoración los elementos prestados del repertorio orientalizante araboislámico (palmetas, motivos florales estilizados, árbol de la vida central).



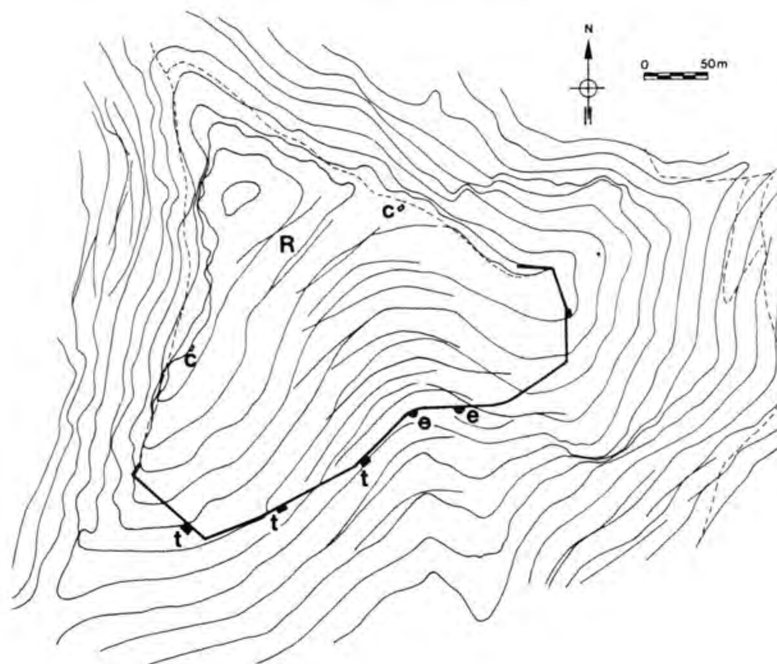
Jarra de largo pitorro perteneciente a las excavaciones de Pechina (C). Otro tipo de recipiente cerrado de pasta bien amalgamada, recubierto exterior e interiormente de un vidriado plumbífero. Esta forma parece atestiguar también una influencia oriental en el mobiliario cerámico del gran centro comercial del sureste de la Península; se encuentra sobre todo en los yacimientos de los siglos X-XI (altura: 28 cm).



¿Orientalización de las formas de la cerámica de los primeros siglos? Dibujos de pequeños recipientes con vedrío, con alto cuello troncocónico, de los siglos IX-X encontrados en las excavaciones de Pechina (de Manuel Acién). Los altos cuellos troncocónicos no son de tradición indígena, sino que parecen corresponder a una importación de formas llegadas de Oriente Próximo.

interesante por su contenido intelectual, pero también por su contexto rural. Este personaje nació en 883 en Córdoba de una familia de origen indígena, pero cuyo patronímico indica que había entrado en la clientela de una familia o un clan bereber (los Banū Masarra ocupaban un distrito que llevaba su nombre en la región de Córdoba). Hacia el 910, con el fin de llevar una vida ascética se establece en una ermita situada a algunas millas de Córdoba, en las colinas que bordean la llanura por el Norte, próxima, según parece, a la zona a la que estaba vinculada su familia. Comienza a extender una doctrina rápidamente juzgada como sospechosa por los doctores ortodoxos. Por temor a ser molestado, se expatria durante algún tiempo para hacer la peregrinación y estudiar en Oriente, pero vuelve posteriormente para seguir enseñando, en el mismo lugar, una doctrina de tendencia racionalista *(mu'tazilí)* y panteísta, antes de morir, muy afamado en 931. Aunque estaba mal vista por el Islam oficial, la corriente masarrí consiguió mantenerse, especialmente en la familia del célebre cadí de Córdoba Mundhir b. Sa'īd al-Ballūṭī, que ya hemos citado como trasmisor oral del episodio del falso profeta Ibn al-Qiṭṭ. También se ha dicho que era bereber y originario de Fahs al-Ballūṭ, famoso por su poblamiento de origen magrebí y próximo a la región donde enseñaba Ibn Masarra. Quizá sus simpatías mu'tazilíes se teñían de masarrismo, puesto que sus hijos, que seguían fieles a sus ideas, fueron seriamente amenazados por ello a finales del siglo X.

Es difícil hacer una interpretación satisfactoria sobre la profunda crisis que sacude al emirato omeya en los caóticos decenios de finales del siglo IX y principios del X, cuyo somero análisis acabamos de esbozar. La tentativa más reciente en este sentido es la del historia-



El recinto refugio de Juviles (Granada). Este enclave castral utilizado como *hisn* en diferentes épocas, parece haber conservado la estructura que debía ser suya desde la época emiral donde se menciona varias veces por las fuentes árabes como centro de resistencia al poder omeya: una superficie plana rocosa triangular cerrada con un lado accesible por una muralla, reforzada por algunas torres de las que solo subsiste la base de piedra muy derruida. Los dos otros lados del triángulo, naturalmente defendidos por la fuerte escarpadura, no parecen haber tenido muralla.

dor y arabista Manuel Acién Almansa, en una novedosa obra dedicada a la revuelta de Ibn Hafsūn. Para él, se trataría fundamentalmente de movimientos de revuelta provocados por los cambios estructurales profundos que afectan a la sociedad de al-Andalus durante el paso de las estructuras visigodas a las que introdujo la dominación arabomusulmana. Las poblaciones rurales, parcialmente liberadas de la dominación de una aristocracia de origen visigodo, todavía cristiana o islamizada, que la conquista había dejado subsistir pero cuya influencia había debilitado, se vieron sometidas a una fiscalidad estatal cada vez más gravosa. En cuanto a esta aristocracia indígena "protofeudal", veía la renta que obtenía de sus derechos sobre la tierra y sobre los hombres, afectada por la extensión del sector administrativo y fiscal controlado por el Estado y por el desplazamiento de una parte de estos campesinos hacia las ciudades en rápida expansión. Este doble malestar habría provocado a la vez la huida de los campesinos hacia fortificaciones (*husūn* del tipo *Munt Rūy* citado anteriormente) y por otro lado el esfuerzo de los señores indígenas para "encastillarse" en los lugares fortificados más importantes (como Bobastro y las otras fortalezas controladas por Ibn Hafsūn, como Juviles) y desde allí, controlar las poblaciones que intentaban escapárseles. La consolidación de las estructuras estatales y el desarrollo de la civilización urbana habrían provocado por otra parte tensiones paralelas en los medios tribales bereberes y árabes.

Estas tesis han suscitado un vivo interés respecto a que intentan dar una explicación socioeconómica de conjunto a la gran cuestión histórica que plantea esta *fitna* tan importante de finales de la época emiral, y que han sido ampliamente discutidas. Como ya se ha



Córdoba: noria de la Albolafia. En España subsisten algunos ejemplares de grandes ruedas o norias (en árabe *na'ura)* movidas por la fuerza de la corriente, provistas de cangilones de cerámica que elevan el agua para verterla en una canalización construida gracias a la cual se irrigan a menudo los jardines. También pueden servir para suministrar el agua a una ciudad o a un edificio. Ésta, está instalada sobre construcciones cuya base remonta a la época califal. El origen en parte local o fundamentalmente oriental de los sistemas de irrigación andalusíes ha sido objeto de acaloradas discusiones. El vocabulario de origen árabe en lo referente a las mejoras hidráulicas sugiere una importante "orientalización", impulsada, sin duda, desde los primeros siglos de islamización.

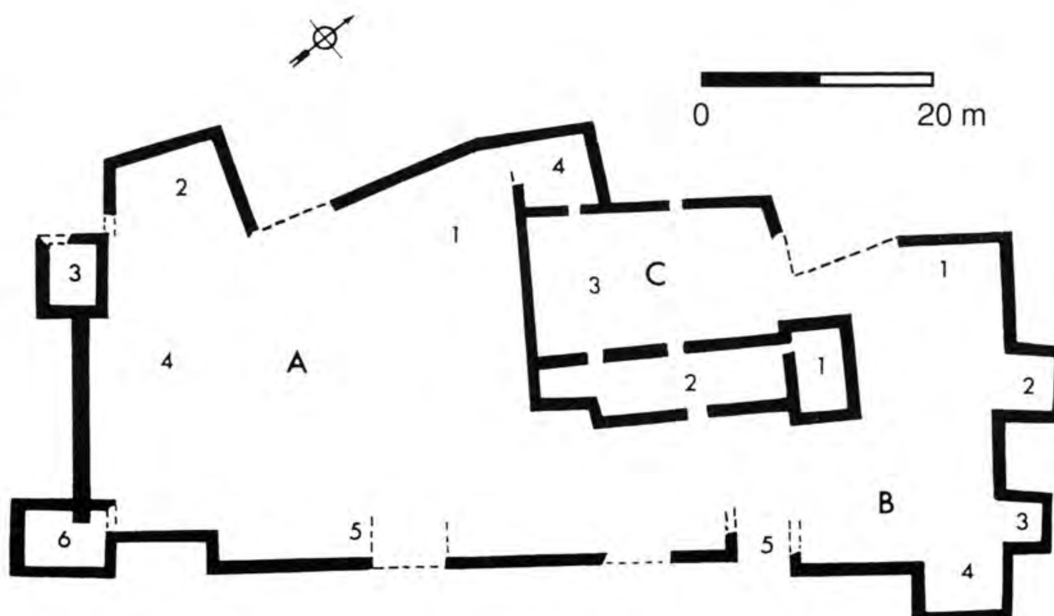


Yacimientos de altura de la alta Edad Media en la región valenciana. Muchos enclaves de fuerte escarpadura, estudiados en los años ochenta, siguen siendo muy enigmáticos. La cerámica más característica que ha sido encontrada en ellos, principalmente pequeñas marmitas de forma globular, realizadas a torno lento con reborde exvasado y cuello acanalado, hoy en día está situada cronológicamente en el siglo IX por las excavaciones en Valencia y Albacete (Tolmo de Minateda). En este caso, el enclave del Monte Marinet, en Chodos, a unos 1500 m de altitud, en el interior de la provincia de Castellón, no muy lejos de la frontera con Teruel. Estos poblamientos de gran altura debieron desaparecer con el paso a la época clásica del Islam andalusí.



Vestigios de casas de piedra seca en Monte Marinet. En estos enclaves de altura, las casas y los recintos de piedra seca y sin duda de tierra, se derruyeron sobre ellos mismos y han subsistido bajo el aspecto de montones de piedras (los restos de recinto están visibles en la primera foto), lo que permite a menudo reconstruir las antiguas edificaciones existentes. Se han encontrado restos de cerámica vidriada que hacen pensar que su poblamiento pudo llegar al siglo X.

comentado, la falta de documentación precisa sobre la organización social y económica imposibilita por el momento cualquier certidumbre. Quizá los rápidos progresos de la arqueología musulmana en España aportarán un día suficientes indicaciones para suplir la pobreza de los textos. Parece que provisionalmente se puede utilizar la hipótesis explicativa de Acién, pero añadiéndole en mi opinión dos atenuantes. Por un lado, la antigua clase dominante visigoda, políticamente relegada a segundo plano, estaba lejos de ser la única categoría social "explotadora" del campesinado, pues los conquistadores habían recibido gran número de posesiones fundiarias. Por otro lado, no se puede, como Acién tiende a veces a hacer, infravalorar el papel de las oposiciones entre grupos etnorreligiosos diferentes, a los que los textos aluden sin cesar. Como otras sublevaciones de esta época en el mundo musulmán, por ejemplo en Irán, los movimientos autóctonos tienen sin duda un contenido "identitario" que podría explicar la frecuente alianza, constatada también en las fuentes, de los campesinos y los "señores" indígenas. Pero a diferencia de lo que ocurre en Irán, donde se asistirá a partir del siglo X al surgimiento cada vez más fuerte de la cultura y la lengua "nacionales" en el marco islámico, las bases culturales de la identidad autóctona estaban los suficientemente debilitadas desde el siglo IX en España por la aculturación araboislámica, para que nada parecido se produjese en una civilización andalusí cuyo arabismo -un arabismo sin duda matizado con toques locales- no cesará de afirmarse.



Plano del *castrum* de planta regular en el Monte Mollet. Otro enclave en alto que posee estructuras construidas más complejas reconocibles a simple vista (además se han practicado algunas limitadas prospecciones y excavaciones): el Monte Mollet a 704 m de altura en Villafamés (Castellón). El edificio más notable es un gran fortín de 90 m por 40 de plano bastante regular con torres de ángulo bien construidas (piedras talladas) y una muralla de 2 m de espesor, situado en el punto más alto de un promontorio que también está ocupado por una población. No se sabe realmente a qué fase de la historia de la región valenciana corresponde tal fundación cuya cerámica denota una cronología más alta que la de Monte Marinet (sin huella de vidriados). Por su planta, esta enigmática fortificación se asemeja a los fuertes bizantinos del *limes* norteafricano.

Segunda Parte:
La Época Clásica:
El Califato y las Taifas
(siglos X-XI)

1. "EL SOL QUE SALIÓ POR OCCIDENTE": EL CALIFATO DE CÓRDOBA

A. El reinado restaurador de 'Abd al-Rahmān III y la proclamación del califato

En esta sociedad llena de contrastes, a la vez en crisis y en ebullición, dotada de una dinámica particular, 'Abd al-Rahmān III, nieto del emir 'Abd Allāh que lo había designado como su heredero después de haber hecho ejecutar a su padre, accedía al emirato en 912, y conseguiría sacar de esta situación el mejor partido. Según hemos visto, en un primer momento, mediante un esfuerzo metódico que le ocupa los dos primeros decenios de su reinado, le fue necesario retomar el control del territorio de al-Andalus cuya mayor parte escapaba política y administrativamente de la autoridad de Córdoba a su llegada. Al igual que las profundas causas de la situación de "anarquía" de los decenios precedentes, es difícil de determinar con exactitud los factores de esta restauración política. Ciertamente hay que darle un papel relevante a las aptitudes y a la energía del nuevo emir; probablemente debe tenerse en cuenta también la debilidad de una sociedad cada vez más arabizada e islamizada, que toma conciencia de que la situación en la que estaba inmersa era contraria al ideal comunitario que reivindicaba la ideología dominante. Tras su llegada al poder, el nuevo emir envía hombres de confianza *(umanā')* para obtener el juramento de fidelidad *(bay'a)* de las provincias, que después de muchos años habían dejado de obedecer al poder central, caso de la Marca Superior, juramento que no fue rehusado.



Muralla del *qasr* o *dar al-'imāra* (Palacio del gobierno) omeya de Sevilla. Tras la recuperación de Sevilla en 913 hasta entonces en las manos de la familia árabe de los Banu Haŷŷāŷ, prácticamente independiente durante la *fitna*, el poder omeya, para dar cobijo al aparato militar y administrativo responsable de la ciudad y para controlarla mejor hizo edificar, o quizá restaurar a partir de construcciones del siglo IX, un recinto fortificado de piedra cuyo aparejo presenta la disposición a soga y tizón característica de los edificios omeyas en al-Andalus. Una parte de esta muralla subsiste en el Alcázar *(qasr)* actual, muy ampliado en época almohade donde se encuentra el palacio mudéjar de Pedro el Cruel (s. XIV).



Detalle del aparejo del *Dar al-'imāra* omeya de Sevilla a soga y tizón.

En cuanto al núcleo central del poder, no había sido afectado en lo fundamental por la turbulenta situación del país, a causa de su naturaleza casi clánica. Junto a la propia dinastía, y sus numerosos miembros, los omeyas-qurayshíes, que constituían el eje central del Estado, la casta dirigente de las grandes familias de los clientes omeyas seguía siendo el más fiel sostén del régimen omeya. Los Banū Abī 'Abda, los Banū Futays, los Banū Hudayr, los Banū Basīl, descendientes del grupo de clientes orientales que habían sido los principales autores del establecimiento de este poder en al-Andalus, no habían cesado de proporcionar el marco político-administrativo de los ministros, secretarios, y generales sobre los cuales residía la marcha del Estado. A ellos y a algunas familias de origen bereber como los Banū Ilyās citados ya en varias ocasiones, los Banū Zaŷŷālī, los Banū 'Abdūs y algunos otros linajes que se habían unido más tarde a la "aristocracia del Estado" de origen árabe, se les confiaron principalmente las provincias en las que se restauraba progresivamente la autoridad del poder central.

Capitel de comienzos de época califal.



En algunas ciudades importantes, como por ejemplo Sevilla, la victoria de los elementos árabes quizá tuvo como resultado un descenso de las tensiones visibles en la sociedad local. En esta gran capital provincial que dominaba todo el valle del bajo Guadalquivir, y cuyo control era de extrema importancia, las disensiones entre los herederos de Ibrāhīm b. Haŷŷāŷ, el jefe árabe que se había erigido como verdadero príncipe local, muerto en 910 o 911, favorecieron mucho la restauración de la autoridad del *sultān* que se convirtió en efectiva a finales de 913. Hemos visto que con la ayuda de las fuerzas árabes de los *ŷund* establecidos en las provincias meridionales como Sevilla o Elvira, 'Abd al-Rahmān III, había reducido con método y tenacidad la difusa disidencia de las zonas rurales de Andalucía, sometiendo a los "señores" rebeldes, destruyendo los lugares fortificados *(husūn)* y obligando a las poblaciones, a menudo autóctonas, que se habían refugiado allí a volver a las llanuras, y ejerciendo mayor represión sobre los cristianos, que eran los más fervientes seguidores de la rebelión de Ibn Hafsūn y posteriormente la de sus hijos, tras la muerte del gran jefe rebelde en 917. En Andalucía Oriental y en Levante fueron necesarias varias expediciones para someter a los múltiples rebeldes locales que resistían con mayor o menor tenacidad apoyados en ciudades y aldeas fortificadas y en los *husūn* o castillos bajo su control. En Valencia, por ejemplo, ciudad todavía de poca importancia, donde se había impuesto un jefe bereber de la familia de los Banū Zannūn, y en la actual provincia de Alicante cuyos lugares fortificados como la misma ciudad de Alicante eran dominados por una familia local de origen árabe, se necesitaron cuatro campañas sucesivas para someter completamente las plazas de esta región, campañas en las que destacaron de forma especial los generales bereberes Banū Ilyās en 924, 928 929 y 930; las mejor fortificadas como Játiva y Sagunto se rindieron las últimas.

En cuanto a la rebelión, simbólicamente más significativa y la única que había llegado a amenazar durante un tiempo el régimen omeya, la única cuyo "núcleo duro" había sido cristiano, su centro de su resistencia no fue ocupado por las tropas emirales hasta 928, el "nido de águila" de Bobastro, donde Ibn Hafsūn había llevado a cabo sus acciones más audaces, y a partir del cual se había convertido en dueño de una gran parte de Andalucía, en torno al año 900. De hecho, las disensiones entre los hijos del gran rebelde andalusí, del que uno solo parece haber sido cristiano, habían debilitado esta disidencia que, en sus últimos años, carece de homogeneidad. Bobastro, fue finalmente entregada por uno de ellos, Hafs, que probablemente era musulmán. Fue llevado a Córdoba, como lo habían sido en el siglo IX muchos jefes cristianos y muladíes, junto con los miembros de su familia, y enrolado en los *ŷund*. Pero este fin pacífico no impidió al soberano mostrar con éxito su victoria sobre la más peligrosa de las rebeliones de la época de la *fitna*. Hizo destruir el centro de la rebelión y exhumar los restos de Ibn Hafsūn y de su hijo Ya'far, que como él, se había reconvertido al cristianismo, y les envió a la capital para que fuesen clavados ante el palacio del emir, en un cadalso levantado entre las cruces donde se encontraban ya los cadáveres de otros dos de sus hijos capturados y ejecutados anteriormente. Los tres cadalsos siguieron expuestos hasta que en 943 se los llevó una crecida del Guadalquivir.



Dinar omeya de 321/933 (4,14 gr.; 19 mm). La proclamación del califato en 929 es seguida de la instauración de la acuñación de dinares, mientras que la emisión de oro se había interrumpido en al-Andalus en 744, durante la crisis del gobierno dependiente de Damasco, y que el emirato omeya solo había acuñado dirhemes, sin indicación del nombre del soberano (según la tradición de los omeyas de Damasco). Las monedas califales son como en los otros califatos, emitidas en nombre de *al-Imām al-Nasir li-Dini llāh 'Abd al-Rahmān, Amir al-Mu'minin* (El Iman que combate victoriosamente por la religión de Dios, 'Abd al-Rahman, Emir de los creyentes).

De forma paralela a esta acción interior, los ejércitos del emir habían comenzado muy pronto, desde 916, a manifestar en las fronteras una presencia a la que habían renunciado desde hacía un cuarto de siglo. Los éxitos fueron desiguales, pero la acción por este lado fue seguida con la misma tenacidad que en el interior y en 920 y 924 dos campañas importantes, llevadas a cabo por el emir mismo, llegaron a atacar Navarra. La segunda llega hasta Pamplona, la capital del reino cristiano que fue tomada y devastada. Pero más allá de la renovación interior y la renovación del *ŷihād* contra los cristianos del Norte, 'Abd al-Rahmān III manifiesta sobre todo su amplitud de miras al preocuparse por la amenaza que constituía el expansionismo fatimí en el Magreb, donde el califato chií que Ibn Hafsūn había reconocido había sido instaurado en Kairuán en 910. Contra este último, el soberano presta su apoyo a la pequeña dinastía salihí de Nakūr, puerto de la costa norte del Marruecos actual, que mantenía tradicionalmente relaciones amistosas con el emirato omeya, y que se colocó bajo su soberanía. En 927 comienza a intervenir directamente en la costa magrebí al ocupar Melilla, pero sobre todo establece relaciones con las tribus zanatas magrawíes y miknasíes del Magreb Occidental hostiles al poder chií y mantiene contactos con ellas. Puede que no sea casual que envíe, a partir de 929, como embajador itinerante ante los jefes bereberes de la actual Argelia Oriental y las fronteras argelino-marroquíes, a un alfaquí bereber de origen andalusí que se convertiría después en cadí de Ceuta tras la ocupación de la ciudad.

Estos éxitos interiores y exteriores dan a 'Abd al-Rahmān III la autoridad y el prestigio necesarios para dar el paso decisivo que sus predecesores no se habían atrevido a dar, restaurando, en provecho de su dinastía, el título califal que habían llevado sus antepasados en Damasco antes de ser sustituidos por los 'abbasíes. Sin duda, en la lucha que mantiene con el califato de Kairuán, quiere también dotarse de un título de soberanía y de un arma ideológica similar al utilizado por este último. Así, toma en 929 el título supremo de *Amīr al-mu'minīn* (Emir de los creyentes) y el sobrenombre (o *laqab)* que en esta época era privilegio exclusivo del califa, y que pretende vincular directamente su poder al de Dios de *al-Nāsir li Dīni-llāh* ("el que es victorioso por la religión de Dios"). Se podría pensar que estos títulos no introducen ningún cambio en la realidad del poder en Córdoba, en tanto que el nuevo califa, aunque ha restablecido la autoridad del poder central al sur de al-Andalus, todavía no ha sometido los principales centros urbanos del norte del país, como Badajoz, Toledo y Zaragoza, que solo se sometieron al poder cordobés tras importantes campañas militares en 930, 932 y 937.



Acueducto de Valdepuentes, que aseguraba la alimentación de Madinat al-Zahrā'. Se realizarán importantes construcciones hidráulicas para abastecer de agua a la ciudad califal de Madinat al-Zahrā'. Un canal cubierto por una bóveda con agujeros de aireación de tramo en tramo, atravesaba un barranco con tres arcos de herradura de piedra cuidadosamente tallada. La distribución del agua se hacía por medio de conductos tabicados y tuberías de plomo.

B. Madīnat al-Zahrā', sede y manifiesto del poder califal y foco de difusión del arte andalusí

A la vez que su autoridad termina por extenderse a todo el Islam de al-Andalus y se establece firmemente en Ceuta, que ocupa en 931 y que transforma en una base de acción en el Magreb, poderosamente fortificada, el califato extiende la fuerza de este poder hasta un nivel desconocido en el emirato. El fenómeno de aislamiento "oriental" del soberano, que habían instituido los califas abbasí y fatimí, se reproduce en al-Andalus con la fundación a partir de 936 de la gran ciudad califal de Madīnat al-Zahrā', el "Versalles" de los omeyas. Los emires de Córdoba habían residido hasta entonces en el viejo *qasr* o "alcázar", el palacio del gobierno de Córdoba, contiguo a la gran mezquita que dominaba como ella el río al suroeste del recinto de la capital. Tenía junto a él vastos jardines, pero al emir le gustaba también vivir fuera de la ciudad en las residencias de recreo o *munyas* diseminadas en los alrededores de Córdoba, algunas de las cuales pertenecían al soberano y otras a la aristocracia de Estado. Pero a imagen de las otras dinastías califales como los abbasíes y los fatimíes, 'Abd al-Rahmān III quiso subrayar la magnificencia de su poder con la edificación de una nueva ciudad palatina cuyo emplazamiento eligió con sumo cuidado, a unos siete kilómetros de Córdoba, en el límite de la llanura del Guadalquivir y las elevaciones que la bordean al Norte, sobre la orilla derecha del río, y en un emplazamiento donde se disfruta de una amplia panorámica de la vasta campiña cordobesa. La ciudad fue edificada en la zona llana y la parte palatina en amplias terrazas ocupadas por construcciones y jardines, escalonadas y superpuestas sobre las primeras pendientes de las colinas. En el nivel superior se encontraba el palacio propiamente dicho y sus dependencias, las terrazas inferiores siendo principalmente ocupadas por jardines y un suntuoso pabellón destinado a las recepciones oficiales.



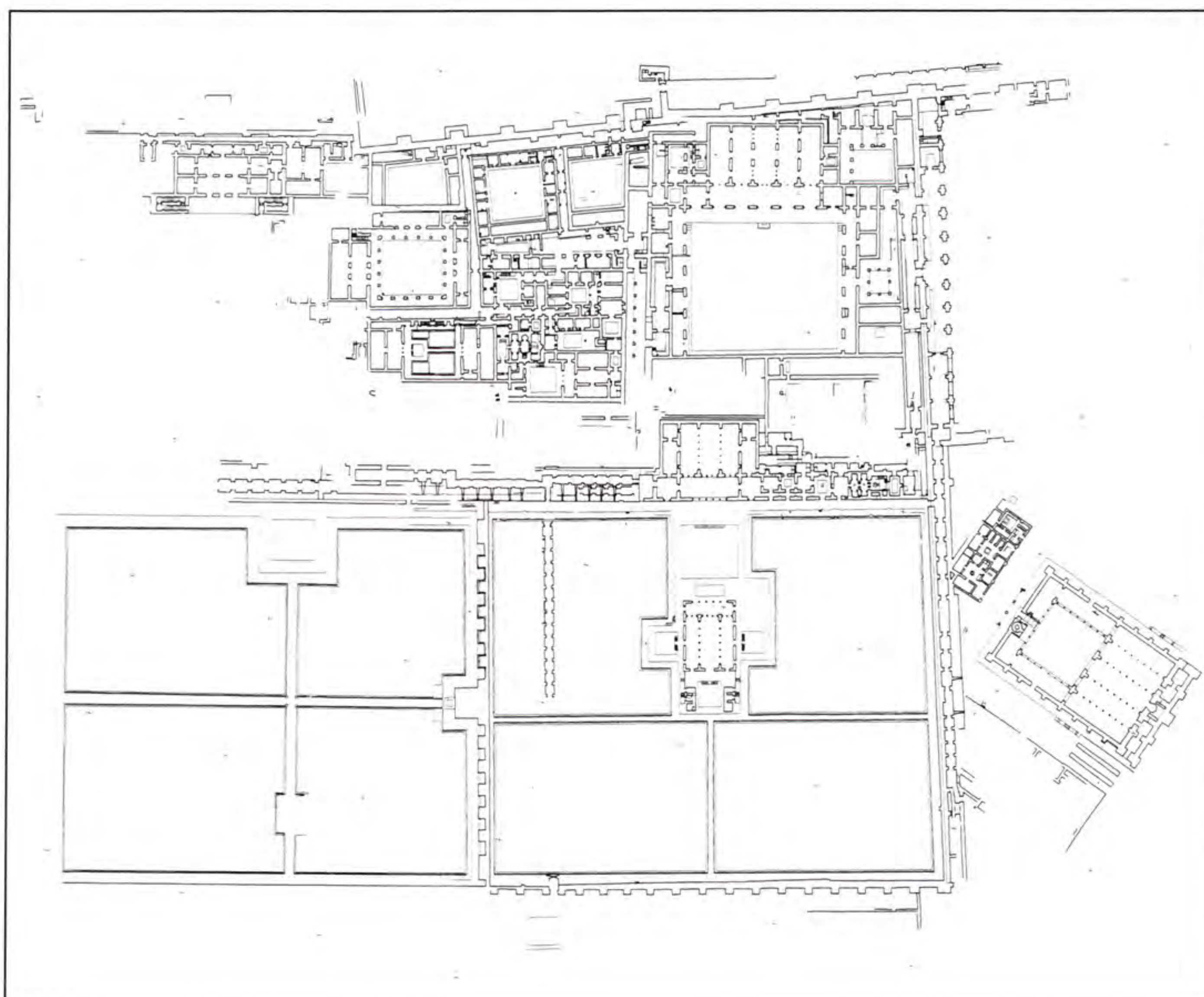
Madinat al-Zahra': Vista aérea del enclave con Córdoba al fondo. En primer plano, las zonas excavadas y el diseño general rectangular de la ciudad califal, bien visible.

El nombre mismo que enseguida fue escogido para designar la nueva fundación, plantea un pequeño enigma histórico que Lévi-Provençal analizó claramente en su *Histoire de l'Espagne musulmane*. Según ciertos cronistas, dice, una esclava concubina del soberano le habría dejado al morir una importante suma de dinero al soberano que habría querido emple-

arla en la compra de cautivos andalusíes en la zona de los francos, es decir, en Cataluña. Pero como no se encontró a ningún prisionero para recomprarlo, al-Zahrā', la favorita de ese momento, habría aconsejado a al-Nāsir emplear esta suma en la fundación de una ciudad a la que ella misma daría su nombre. Este capricho habría sido satisfecho y el califa incluso habría hecho coronar la puerta principal del recinto con la efigie de la concubina. A pesar de la apariencia legendaria de este relato, no faltan argumentos para aceptarlo, al menos a grandes rasgos. En efecto, es extraño que la ciudad no tuviera un nombre copiado del nombre del califa, como *al-Nāsiriyya*, o que recordase el de la dinastía omeya (de este modo, el primer emir aglabí de Kairuán, como señal de obediencia teórica a la dinastía abbasí, había hecho llamar *al-'Abbāsiyya* a la ciudad principesca que había hecho construir en los alrededores de Kairuán). El término *al-Zahrā'* mismo puede difícilmente, como lo señala Lévi-Provençal, ser otra cosa que no sea un nombre de mujer. Finalmente poseemos la prueba de que una estatua de mujer aparecía sobre la puerta de la ciudad, puesto que durante el siglo XII el califa Ya'qūb al-Mansūr, al visitar las ruinas de la antigua ciudad, ordenó que se hiciera desaparecer esta efigie, contraria a la intransigencia religiosa que ostentaba el régimen almohade.

Se invirtieron sumas considerables en la edificación de las construcciones de la ciudad palatina, en la que no dejaron de realizarse mejoras hasta finales del reinado. El tercio de los

Plano de las partes excavadas del complejo palatino de Madinat al-Zahra'. Se extienden sobre unas 10 hectáreas, escalonadas sobre las últimas pendientes de la colina y comprenden las zonas de residencia privada del califa en la parte superior, los espacios administrativos y militares en la intermedia y en la parte más baja, los jardines, los espacios de recepción (Salón Rico) y fuera del conjunto palatino la mezquita de cinco naves, elevados pocos metros sobre el llano.



ingresos fiscales, es decir 1.800.000 dinares por año habría sido utilizado allí. Seis mil piedras talladas se habrían fabricado cada día, y se habrían colocado más de cuatro mil columnas antiguas, de las cuales la cuarta parte habrían sido importadas de Ifriqiya, aunque en su mayor parte procedían de monumentos existentes en la Península. Incluso se hizo traer el mármol de Cartago, y de Constantinopla una magnífica pila esculpida y adornada con imágenes doradas de un valor incalculable, que fue trabajada de nuevo, y los artesanos de los talleres palatinos consiguieron que fuera aún más preciosa. Diez mil albañiles, picapedreros y muleros habrían sido empleados cada día en la obra, por un salario de un dirhem y medio a tres dirhemes por día. Aunque el número de obreros puede quizá ser exagerado por los cronistas, la mención de un trabajo principalmente asalariado es interesante y revelador de una economía muy diferente de la economía antigua, que no utiliza, o lo hace de forma muy reducida, mano de obra servil. De esta importantísima fundación palatina, quedan considerables vestigios que corresponden a un inmenso yacimiento arqueológico cuya décima parte aproximadamente, unas 10 hectáreas sobre 110, es decir el espacio palatino propiamente dicho, han sido excavados. Queda por estudiar la ciudad, que ocupa, como se ha dicho, la parte inferior en la llanura. Es perfectamente identificable en el terreno donde las fotografías aéreas la inscriben en un recinto rectangular de alrededor de 1500 m por 800. Todo ello representaba una superficie más grande que cualquiera de las mayores capitales de provincia, que no alcanzaban las 100 hectáreas. El redescubrimiento de este importante conjunto, cuyo recuerdo se había perdido hasta el siglo XIX, es una de las grandes aventuras arqueológicas de la época contemporánea, y la paciente reconstrucción desde 1910, de una parte de los edificios, a menudo muy destrozados al haber servido como cantera a los habitantes de Córdoba, dice mucho en favor de los arquitectos y arqueólogos españoles.



Madinat al-Zahrā': vista desde la terraza central hacia la terraza baja. El edificio restaurado, con los techos a doble pendiente, es el Salón Rico. En primer plano, fragmentos de esculturas encontradas en las excavaciones y extendidas ante una posible reconstrucción de las antiguas decoraciones.

El estudio de los vestigios descubiertos proporciona elementos muy sugerentes para la historia del arte andalusí. Podemos por ejemplo constatar, en el trazado de la mezquita, que la curiosa fórmula del doble muro de la *qibla* entre los que está inserto el *mihrab*, que constituye una particularidad de la extensión realizada un poco más tarde por el califa al-Hakam II en la mezquita de Córdoba es una solución arquitectónica ya experimentada en el edificio de culto de la ciudad palatina. Se puede hacer también en Madīnat al-Zahrā' constataciones de otro tipo como por ejemplo la extraordinaria subordinación de esta mezquita principal al espacio político, mezquita de tamaño bastante reducido y situada en el límite de los palacios y jardines del califa y de la ciudad. Se encuentra en una posición de inferioridad topográfica en relación al gran conjunto de residencias y jardines palatinos que dominan y aplastan con su mole el edificio religioso. A diferencia de Córdoba donde la magnificencia y la amplitud de la gran mez-

quita es pareja a la del alcázar donde residía el poder, la creación de 'Abd al-Rahmān III aparece como un verdadero manifiesto político, donde todo está realizado para exaltar el poder del califato.

En una fecha anterior a 945, puesto que este año está registrada una grandiosa recepción en la nueva residencia, el califa se establece allí y traslada principalmente todas las grandes instituciones del Estado, y un considerable número de sirvientes palatinos constituidos sobre todo por esclavos y eunucos. En este nuevo marco va a exagerarse considerablemente un ceremonial de corte destinado a exaltar la majestad de un poder que, sin ser sobrehumano como el de los califas fatimíes, se ve incluso muy por encima del común de los mortales y muy poco visible para la gente corriente. Paralelamente, asistimos a la transformación de los engranajes y de los instrumentos de acción de este poder: desarrollo de una burocracia central minuciosa, y sobre todo, de la misma forma que en los otros califatos, reclutamiento cada vez mayor de soldados de condición servil o mercenaria, que van progresivamente a convertir el ejército en un cuerpo muy ajeno a la realidad social del país en el que el antiguo *ŷund* árabe, o incluso, aunque en menor medida, los nuevos mandos militares bereberes cuya importancia fue señalada al comienzo del reinado, se encontrarán cada vez más relegados a un segundo plano en provecho de elementos nuevos que, a final del reinado del primer califa, son esencialmente algunos millares de *saqāliba*, esclavos blancos de origen europeo comprados jóvenes y educados por el Estado para formar un servicio privado, pero también los mandos del ejército y del Estado.

Patio de la casa llamada "del Príncipe" en Madinat al-Zahra'. Reconstrucción parcial del pórtico de entrada al patio de una de las grandes residencias destinadas a alojar a altas personalidades del Estado omeya, en la zona intermedia entre la residencia privada califal propiamente dicha que domina el conjunto y el Salón Rico que ocupa la terraza inferior. El patio tiene un estanque central y canalizaciones.



Esta fortísima concentración del poder hace de la *"conurbación"* constituida por la antigua y la nueva capital unidas por puntos de urbanización situados a lo largo de la ruta que une los dos centros, un conjunto considerable. Según Ibn Hawqal, gran viajero desde Irán hasta España durante el tercer cuarto del siglo X, espíritu realista y siempre preocupado por las descripciones precisas y comparaciones, la capital andalusí era en su tiempo -es decir antes de la gran extensión de El Cairo bajo los fatimíes- la única ciudad del mundo musulmán con parangón por su dimensión a Bagdad, cuyo gigantesco tamaño estaba sin embargo lejos de alcanzar. Kairuán, residencia del califato fatimí para el que tiene evidentes simpatías en tanto se muestra muy crítico con los omeyas, no le hizo en absoluto la misma impresión. Esta mayor concentración de riqueza y poder solo fue posible gracias a una centralización fiscal creciente sobre la que, desgraciadamente, se poseen pocos datos precisos, aparte de la cifra de alrededor de cinco millones de dinares de ingreso anual del tesoro califal. Ibn Hawqal se maravilla de su prosperidad, debida a la entrada regular de contribuciones, pero solo da indicaciones muy generales sobre los impuestos recaudados por el poder andalusí. De esta riqueza del Estado subsiste el testimonio indirecto de las acuñaciones monetarias, retomadas de forma importante el mismo año de la proclamación del califato, y que se transfirieron de la ceca de Córdoba a Madīnat al-Zahrā' a partir de 946. Mientras que el emirato, antes de la interrupción de las acuñaciones debidas a la *fitna* solo había acuñado dirhemes de plata, el califato acuña también dinares de oro, y sobre los dos tipos de monedas se inscribe, como lo hacían los califas abbasíes y fatimíes, el título de *amīr al-mu'minīn* del califa y su apodo *(laqab)* de soberanía, lo que es una novedad en al-Andalus.



Madinat al-Zahra': pórtico reconstruido de la "Casa de Ŷa'far".



La reconstrucción del Salón Rico. Este edificio, donde tenían lugar las recepciones solemnes descritas en las crónicas, fue enteramente reconstruido por los arquitectos y arqueólogos encargados del inmenso campo de excavaciones y de la restauración de Madinat al-Zahra'. Vemos en esta fotografía las decoraciones montadas después de haber sido reconstruidas en el suelo, a partir de fragmentos encontrados en las excavaciones.

Las "peripecias" político-militares no cuestionan la evolución llevada a cabo, sino todo lo contrario. Un gravísimo desastre militar sufrido personalmente por el califa frente a los leoneses en 939, en Simancas-Alhandega donde el soberano solo pudo salvar la vida al huir de forma humillante, y donde perdió su propia cota de mallas de oro y un Corán de valor incalculable que le acompañaba en sus campañas, solo tuvo como resultado una purga sangrienta en el ejército -se crucificó a la vuelta a trescientos oficiales de la caballería- y la acentuación de su carácter servil y mercenario. Este revés parece también haber convencido al soberano de no volver a estar personalmente al mando de sus tropas, al contrario que en la primera fase de su reinado donde, como hemos visto, dirigió numerosas expediciones. Todo esto pudo acentuar el aislamiento del poder en relación al "país real" y a la aristocracia árabe del *ŷund*. Las dificultades internas del reino leonés, a la muerte del rey Ramiro II en 950 y la crisis del sucesión que siguió, no permitieron sacar ventaja al más poderoso de los Estados cristianos del norte de la Península. La situación en la frontera pudo ser reestablecida de forma progresiva en beneficio del Islam. Generales capaces, entre los que se encontraban los Banū Ilyās y otros oficiales, quizá también de origen bereber, los Banū Ya'là, se encargaron de defender las Marcas cuya organización fue modificada. En 946 el cuartel general de la Marca media fue trasferido de Toledo a Madīnat Sālim (Medinaceli), donde se llevaron a cabo importantes trabajos de fortificación, y su mando fue confiado a un liberto, Gālib, un valeroso oficial que ocuparía este puesto hasta su muerte en un enfrentamiento con al-Mansūr en 981. En la Marca superior y la región oriental, sin embargo, tiene lugar una especie de descentralización a favor de las poderosas familias que se habían consolidado durante la *fitna*, los Banū Tuŷīb en Zaragoza, los Banū Tawīl en Huesca, y diversos linajes bereberes entre los cuales el principal era el de los Banū Zannun de la región de Santaver y Cuenca. A cambio de su servicio militar, estos linajes conservaron el gobierno de los lugares donde eran importantes al comienzo del siglo.



Jarra de cerámica con decoración epigráfica "verde y manganeso". La cerámica llamada "califal" decorada en verde (óxido de cobre) y marrón oscuro (óxido de manganeso) sobre un fondo blanco uniforme obtenido por la vitrificación de una preparación que contenía plomo y estaño, abunda en Madinat al-Zahrá'. La banda epigráfica que adorna la panza repite la palabra *al-Mulk* ("el poder" o "la posesión": véase ilustr. p. 112). Parece que este tipo de decoración surgió en al-Andalus en este contexto principesco, y según algunos autores con un significado simbólico (el verde del Profeta asociado al blanco, color de los omeyas) (altura: 40 cm).



Ataifor con decoración zoomorfa en "verde y manganeso". Algunos bellos ejemplares de cerámica califal encontrados en Madinat al-Zahrá', como éste, o en otros lugares de los siglos X-XI contienen decoraciones zoomorfas, a menudo pájaros estilizados, especialmente pavos, símbolos de la realeza (diámetro 28 cm).

A finales del reinado de 'Abd al-Rahmān III la situación frente a los cristianos se reestablece en favor del califato. Las dificultades internas de sus estados permiten al soberano arbitrar incluso en sus asuntos. De este modo, en 958-959, a petición de la reina Toda de Navarra, vemos al gobierno de Córdoba intervenir con éxito para establecer en el trono de León al nieto de ésta, Sancho I, expulsado de su reino por un competidor. Este curioso episodio diplomático merece ser mencionado: su séquito abandonó a Sancho a causa de la obe-

sidad que le impedía montar a caballo y comportarse como jefe guerrero, por lo que el califa envió como embajador ante Toda, al mejor médico de su corte, el judío Hasdāy b. Shaprūt con la misión de hacer adelgazar al desdichado príncipe y exigir la venida a Córdoba de Toda y su nieto como señal de vasallaje al poder musulmán. Sancho fue finalmente restablecido en su trono con la ayuda de tropas cordobesas en 959, y el califato obtuvo cierto número de plazas fuertes fronterizas. Las relaciones con el conde de Barcelona parecen haber evolucionado en el mismo sentido. Las fuentes árabes mencionan un acuerdo firmado en Barcelona entre el conde Sunier y el mismo Hasdāy b. Shaprūt en nombre del califa en 940 y el envío a Córdoba del obispo Gotmar de Gerona, sin duda para precisar los detalles del tratado. Al año siguiente, otro mensajero barcelonés, Sendered, fue a renovar la tregua y a asegurar a 'Abd al-Rahmān III las buenas intenciones del conde. De forma más confusa, los textos también mencionan una embajada del conde Borrell, probablemente en 956 o 957, enviada a Córdoba para pedir la paz.



Vaso de vidrio encontrado en Madinat al-Zahrā'. Este ejemplar restaurado, como las otras piezas de la misma procedencia que forman parte de manufacturas de lujo de las fábricas califales, fue realizado según técnicas de fabricación de vidrio de influencia oriental (incorporación de plomo, también utilizado para la vitrificación de cerámicas), que difieren de los procesos conocidos en la España romana. La degradación del vidrio enterrado ha producido irisaciones que han cambiado su aspecto inicial. (Altura: 10 cm).

Sin embargo, la piratería andalusí, sigue activa en el Mediterráneo Occidental, y se sabe que en los años cincuenta del siglo tuvieron lugar negociaciones sobre este tema entre Córdoba y el rey de Germania Otón I que se interesa por los asuntos de Italia y que sin duda se preocupa por la amenaza que los musulmanes de Fraxitetum, con sus razias en los Alpes, hacían pesar en el tráfico entre estos dos reinos. En 953 Otón envió a 'Abd al-Rahmān III al abad Juan del monasterio lorenés de Gorze, con una embajada de la que poseemos un relato muy concreto y vivo en la hagiografía de este personaje. Tras un penoso viaje de diez semanas, vemos a Juan alojado en Córdoba en una *munya* de las afueras, próxima a una iglesia donde podía asistir a los oficios. Pero la misiva de la que era portador, al juzgarse insultante para el Islam, no fue admitida ante el soberano, pues la ley habría obligado a castigar con la muerte estos insultos. Juan rehusó presentar en la audiencia únicamente los regalos que llevaba. Hubo largas negociaciones que incluyeron el viaje de un funcionario mozárabe del palacio cordobés hasta la corte del emperador en Franckfurt. A la vuelta de esta segunda embajada, tras recibir una nueva carta de su soberano, con un tono más moderado que la anterior, Juan pudo por fin -después de tres años de reclusión- presentarse ante el califa. De esta audiencia, de la que no conocemos el resultado, conservó un pintoresco recuerdo: "el día fijado para la presentación, se desplegó todo el ceremonial capaz de manifestar la pompa real. En el camino que iba a la residencia de Juan hasta la ciudad y de la ciudad hasta el palacio, había soldados que formaban un pasillo de escolta... moros de aspecto extraño, aterrador para los nuestros, les condujeron hasta el palacio, y sus variados ejercicios, que parecían milagrosos, levantaban una intensa polvareda a causa de la sequedad de la esta-



Ciervo de bronce de Madinat al-Zahra'. Encontrado en las ruinas de la ciudad califal y conservado en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid, de 61 cm de altura, sin duda fue fabricado para adornar una fuente, que vertía el agua por la boca del animal. Está cubierto de una fina decoración grabada de hojas inscritas en círculos uniformemente repartidos por toda la superficie.

ción. Los dignatarios avanzaron a su encuentro; el suelo del palacio, estaba cubierto de valiosas alfombras. Finalmente, en la sala del trono estaba el soberano, solitario como una divinidad inaccesible, extendido en un diván magnífico... al estilo de los pueblos extranjeros. Cuando Juan llegó ante él, le dio el hueco de su mano para que lo besase...". El califato de Córdoba se muestra entonces como potencia preponderante en el Occidente mediterráneo. Se renovaron relaciones directas con Constantinopla que habían sido episódicas en el apogeo del emirato, a iniciativa de Córdoba, hacia mediados del siglo, y tuvieron lugar muchos intercambios de diversas clases, especialmente culturales -el Basileus envía al califa varias obras científicas- entre los dos poderes imperiales, hostiles ambos a los fatimíes.

En Madīnat al-Zahrā', se instalaron talleres palatinos de diversas clases, desde la fabricación de armas hasta la de joyas, pasando con seguridad por la de valiosos vestidos y brocados bordados en oro y plata, siendo los *tirāz* o talleres especializados en la fabricación de productos textiles en los que se inscribía el nombre del califa, uno de los principales monopolios del poder en los Estados musulmanes de la Edad Media. Una fabricación menos prestigiosa pero de la cual la arqueología proporciona múltiples pruebas era la de las cerámicas decoradas llamadas "verde y manganeso", que fueron encontradas en cantidades considerables en las campañas de excavación. Estas producciones esmaltadas son específicamente andalusíes y aparecen claramente y de forma espontánea en el marco de la nueva ciudad palatina de donde se difunden hacia el conjunto de la Península. Según una hipótesis de Miquel Barceló, apoyándose en algunas propuestas de autores anteriores, la simplicidad requerida en el uso de estos dos únicos colores, pues el blanco de fondo y el verde de decoración (el marrón oscuro de los trazos de manganeso solo sirve par delimitar los campos coloreados) correspondería a un simbolismo político, el blanco era el color de los omeyas y el verde el del Profeta y del Islam. Se trata de una suposición interesante pero cuya confirmación será difícil de encontrar. Sin embargo, desde el punto de vista de la arqueología, se puede esperar la verificación de la difusión de esta técnica cerámica, a partir del primer foco, al haberse multiplicado el número de excavaciones altomedievales y haber mejorado la estimación cronológica de las estratigrafías.

En el Museo Arqueológico de Madrid se conserva un bello ciervo de bronce encontrado en las ruinas de Madīnat al-Zahrā'. Muy probablemente producido en el mismo lugar, servía originalmente de caño que desaguaba en un estanque, mecanismo frecuente en los palacios islámicos, eco lejano de los palacios atribuidos a Salomón como el de Gumdan en el Yemen. Se conocen unos pocos ejemplares más de ciervos de un estilo muy parecido. Uno de ellos fue vendido en el mercado de arte londinense por 3.600.000 libras -más de 45 millones de euros- en 1997. Ciertamente, los artesanos de los talleres califales produjeron en la ciudad palatina, otros objetos de bronce, pero es difícil atribuir con certidumbre el origen de tal o cual pieza, entre las que están dispersas en los museos. De un extremo al otro del mundo musulmán eran tantos los parecidos entre las formas y las decoraciones, así como su continuidad en el tiempo, que a menudo, de los que se conservan actualmente, no se puede estimar de forma segura ni dónde ni cuándo se realizaron. El mejor ejemplo de estas incertidumbres sería el magnífico grifo de bronce conservado en Pisa, datado quizá un poco más tarde (¿siglo XI?) al que se le hace llegar tanto del Egipto fatimí, como de al-Andalus, considerado en este caso por su decoración grabada, como una prolongación de la tradición del ciervo de Madīnat al-Zahrā'. Se ha pensado también que el grifo de Pisa fuese una producción iraní... De la actividad de los *tirāz* califales se puede tener también una idea por el testimonio, un poco más tardío, de una importante pieza con el nombre del nieto de 'Abd al-Rahmān III, Hishām II, conservada en la Academia de la Historia de Madrid después de haber envuelto las reliquias del tesoro de una iglesia castellana (véase p. 125). Sin embargo, se puede pensar que esta tela, cuyo dibujo es bastante esquemático, aunque el colorido esté

Píxide de Zamora (353/964). Entre las obras maestras de los talleres califales, hay que mencionar los célebres botes y cofres de marfil. La más antigua fechada por su inscripción cúfica es la magnífica píxide llamada "de Zamora" del Museo Arqueológico Nacional de Madrid (aprox. 15 cm de alto). Con decoración vegetal, (adaptación en marfil del estilo ornamental de la mezquita aljama) y zoomorfa relativamente realista, está dedicada a una *sayyida* (dama), esposa del califa al-Hakam II, no nombrada pero designada como madre de su hijo 'Abd al-Rahman (muerto prematuramente). Este arte refinado parece surgir bruscamente a comienzos del reinado (¿llegada a Córdoba de artesanos-artistas de origen bizantino, como para los mosaicos de la mezquita?).



muy logrado, fue producida en Córdoba más que en Madīnat al-Zahrā', puesto que la ciudad palatina ya había dejado de ser el centro del poder en la época del tercer califa omeya.

C. El reinado de al-Hakam II (961-976): "el califato inmóvil"

Esta expresión sugerente de "califato inmóvil" es utilizada por Gabriel Martínez Gros en su obra titulada *La ideología omeya*, como título de un capítulo consagrado a los anales de 'Isa b. Ahmad al-Razī, el primer verdadero historiador de la España musulmana según Lévi-Provençal. De este autor, que fue el historiador oficial del segundo califa de Córdoba, se ha conservado la parte de su obra relativa a los años 971 a 975 de este reinado. El gran arabista Emilio García Gómez tradujo este texto bajo el título de *Anales Palatinos*, que resume con claridad el contenido de la obra, consagrada principalmente a los fastos del califato en su apogeo, y especialmente a minuciosas descripciones de ceremonias de corte. Cuando leemos estas páginas tenemos la clara impresión, citada por Martínez Gros, de una soberanía omeya como inmovilizada en el centro del espacio y del tiempo por ella creados a través de las armas y la escritura, a imagen de la tierra, inmóvil en el centro del universo medieval. Esta es ya la visión de un soberano que se consideraba "como una divinidad inaccesible" en el centro de un palacio concebido en sí mismo como el centro del mundo, visión que había tenido Juan de Gorze. Se exalta todavía bajo su sucesor, cuyo "esplendor alcanzaba a los ausentes y cegaba a los presentes" según uno de sus poetas. Pero se acusa también la peligrosa "inmovilidad" de un príncipe que tiende a abandonar el poder efectivo en manos de sus ministros para convertirse únicamente en el símbolo de un poder que no ejerce verdaderamente, en el centro de un imperio territorialmente engrandecido, tal como ocurrirá bajo Hishām II.

El paso del poder de 'Abd al-Rahmān III a su hijo al-Hakam II que contaba con más de cuarenta años, y que toma el sobrenombre *(laqab)* califal de *al-Mustansir billāh*, "el que busca la ayuda victoriosa de Dios", se hizo sin dificultad a la muerte del soberano en 961 y no marcó ninguna ruptura en la evolución iniciada en el trascurso de los decenios precedentes. El poder califal, en manos de un "intelectual" de salud frágil, poco inclinado a la acción político militar aunque al comienzo del reinado hubiera llevado a cabo varias expediciones en las fronteras, sigue más que nunca encerrado en la ciudad de Madīnat al-Zahrā', cuya construcción había controlado de cerca el príncipe heredero por cuenta de su padre. La vida en la corte se desarrolla conforme a los rituales cuidadosamente codificados que habían comenzado a ponerse en práctica en la época precedente. Para la fiesta de la ruptura del ayuno celebrada en julio de 973, por ejemplo, el califa se colocó en el trono situado en el fondo del edificio que servía para las grandes recepciones y que daba a los jardines, que los arqueólogos han reconstruido con el sobrenombre de "Salón rico" a causa de la suntuosidad de su decoración. Se dio paso a los hermanos del califa que se sentaron a ambos lados después de los saludos de rigor, luego los visires, que se ordenaron jerárquicamente según su rango, así como un jefe magrebí aliado al que quería honrar especialmente. De pie, a los lados, estaban los dignatarios de origen servil como el halconero, el guardián de las joyas, el responsable del correo y el de los talleres palatinos de telas de lujo (*tirāz*). Después venían según un orden protocolario estricto, los prefectos de policía, un príncipe idrisí magrebí aliado, un jefe tuŷibí de la aristocracia militar árabe de la frontera, después los diferentes funcionarios, los qurayshíes miembros de la tribu a la que pertenecían los omeyas, los clientes omeyas de las grandes familias de origen oriental y finalmente los cadíes de las provincias, una representación de los juristas, los representantes de las tribus bereberes aliadas del Magreb y los miembros del *ŷund* árabe de las provincias de al-Andalus.



Inscripción de la ampliación de la mezquita de Córdoba por al-Hakam II.

La asistencia a la ceremonia es una especie de representación microcósmica del imperio. En el Magreb, que en la ceremonia se encuentra significativamente representado, el califato sigue manteniendo una activa política de alianza con las tribus zanatas, lo que engendra un ir y venir incesante de mensajes diplomáticos, de ayudas y regalos, de enviados omeyas y bereberes y de tropas, de un lado al otro del Estrecho. La intervención de los fatimíes en Egipto y su partida hacia El Cairo en 972 no atenuaron de forma inmediata la presión desde Ifrīqiya; los virreyes ziríes que los califas fatimíes habían dejado en Kairuán siguieron la misma política que estos habían llevado a cabo. Sin embargo, el equilibrio de las fuerzas en el Magreb occidental evolucionó rápidamente. A partir de esta época, la política omeya se hizo más agresiva. La dominación de Córdoba fue impuesta a los príncipes idrisíes del norte de Marruecos. Haŷar al-Nasr y Basra, sus dos pequeñas capitales en el Rif, son ocupadas en 363/974. Algunos de estos príncipes fueron integrados en el sistema omeya como jefes en el ejército o según parece en la ceremonia descrita anteriormente, como adorno de una corte que podía enorgullecerse de contar en su seno con descendientes del Profeta, vinculados al califato cordobés. Las acrecentadas relaciones con los medios magrebíes dieron lugar, a partir del año 970 a que varios clanes bereberes llegaran a la Península reclutados para proporcionar al ejército califal el refuerzo de una muy eficaz caballería ligera.

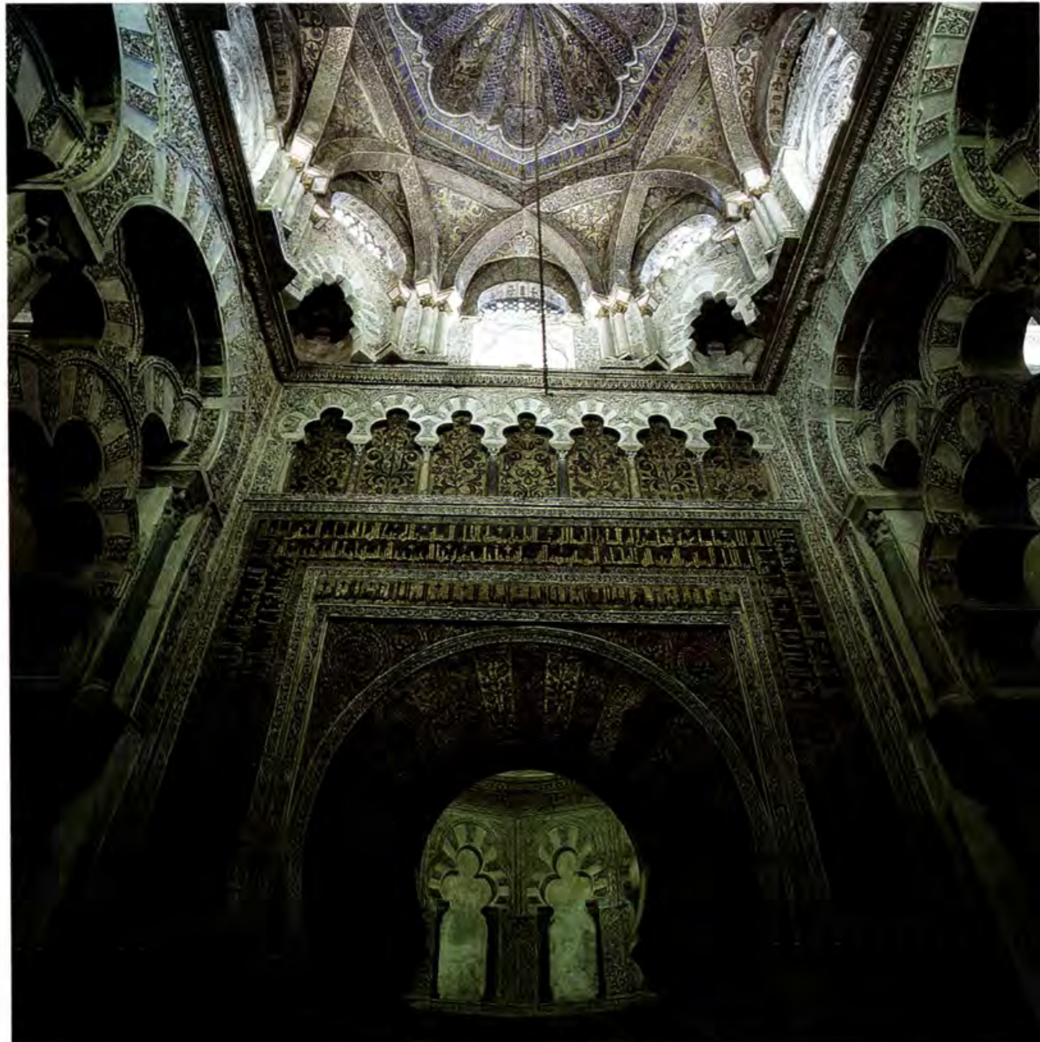
El principal ministro del segundo califa es un letrado de origen bereber andalusí, que fue educado con él pues era el hijo de su propio preceptor Ŷa'far al-Mushāfī. Él es quien destaca a un joven secretario de origen árabe cuyo destino sería fulgurante bajo el reino siguien-



Mezquita de Córdoba. Ampliación de al-Hakam II: vista del *mihrab* desde la nave central.

te, Muhammad b. Abī 'Amīr, el futuro Almanzor, al que toma bajo su protección y favorece al designarle como intendente del patrimonio del príncipe heredero Hishām, y más tarde como encargado de la ceca. Después de algunas tentativas de agitación al comienzo del reinado, los cristianos de los reinos del Norte continúan confinados tras la frontera y en Madīnat al-Zahrā' se dedican sobre todo a recibir las embajadas que envían al califa para manifestar su vasallaje. En 974, aprovechando la enfermedad del califa en los últimos años de su reinado y la ausencia de Gālib, el veterano general al mando de la frontera de Medinaceli, enviado a controlar la situación militar en el Magreb, se crea una coalición hostil que asocia al conde García Fernández de Castilla y a los reyes de León y de Navarra. Pero Gālib, llamado urgentemente a su primer puesto, aplasta a los aliados en Gormaz en junio de 975. Globalmente, la época de al-Hakam II prolonga la fase de paz del lado cristiano que había inaugurado el reino de su padre. Los condes de Barcelona, por ejemplo, aceptan la supremacía del califato y envían bajo su reinado al menos dos importantes embajadas a Córdoba. Estas relaciones, como ya dijimos, habían comenzado a establecerse anteriormente. Se sabe que el entonces príncipe heredero, al-Hakam, interesado por todo, había pedido al obispo de Gerona Gotmar, presente ya en la delegación barcelonesa de 940, que redactase para él una historia de los reyes francos, de los que algunos elementos pasaron después a la historiografía árabe.

Al-Hakam II fue realmente un erudito y un mecenas que reunió en Córdoba desde el reinado de su padre, una considerable cantidad de libros y practicó un activo mecenazgo



Mezquita de Córdoba. Ampliación de al-Hakam II: decoración del *mihrab* y parte de la cúpula situada ante este, soportada por arcos polilobulados.

en favor de sabios y letrados que hacía llegar de todo el mundo musulmán. Esta importación de saber oriental afecta a todos los campos y comienza pronto. Encontramos por ejemplo en Córdoba desde 941 a un célebre filólogo bagdadí, Abū 'Alī al-Qālī. Al desembarcar en Almería, es escoltado personalmente por el gobernador de la ciudad, y es llevado después hasta la capital por un secretario de cancillería especialmente enviado para acompañarle. Bajo su protección, redactó en Córdoba su gran antología titulada *al-Amālī wa-l-nawādir*, que contiene una considerable compilación de conocimientos en lexicografía, gramática, anécdotas históricas, poemas y proverbios. Desde su llegada hasta su muerte en 967 formó a la manera oriental a numerosos andalusíes entre los que se encontraba el sevillano al-Zubaydī, que al-Hakam escogerá como preceptor para su hijo Hishām. Numerosos poetas, juristas y sabios fueron a establecerse en Córdoba y enseñar allí sus especialidades. Respecto a los médicos, existía bajo al-Hakam II un *diwān* donde eran inscritos los que recibían pensiones oficiales pero desde el reinado de su padre asistimos a un importante esfuerzo por mejorar los conocimientos en este campo. Los médicos del entorno del califa y de su hijo, con el judío Hasdāy b. Shaprūt a la cabeza, emprendieron la traducción al árabe del *De materia medica* de Dioscórides, a partir del ejemplar griego que el emperador de Constantinopla había enviado como regalo a Córdoba, con un monje bizantino capaz de ayudar en esta empresa a los andalusíes, que ignoraban el griego. Se dio además un gran impulso a los estudios farmacológicos y botánicos que siguieron siendo muy cultivados en al-Andalus. Uno de los especialistas que se formaron en Córdoba a partir de esta *Materia medica* fue Abū l-Qāsim al-Zahrawī, médico de al-Hakam II y excelente cirujano que murió en 1013 dejando una voluminosa enciclopedia quirúrgico-médica, que contenía numerosas ilustraciones sobre el material utilizado por los médicos, y describía las amputaciones, la cirugía oftálmica, la cauterización, la reducción de fracturas, etc. Esta obra será traducida al latín en el siglo XII por Gerardo de Cremona, y su autor gozará de una gran reputación en Occidente bajo el nombre de Abulcasis.

La actividad artística desarrollada bajo al-Hakam II no fue menos importante. Su nombre sigue asociándose a la maravilla del arte hispanomusulmán que constituye la ampliación, suntuosamente decorada, de la mezquita de Córdoba. Para los arcos de las partes más nobles, se adoptan formas sofisticadas e innovadoras de arcos polilobulados y entrelazados, que producen el efecto de una verdadero "encaje de piedra". Pero el elemento más rico es la decoración de mosaicos de la fachada del *mihrab* y de la cúpula situada dentro de él. Se imitó conscientemente en lo que hicieron los califas omeyas en la gran mezquita de Damasco, y se aprovecharon las excelentes relaciones que el califato mantenía con el Basileus para conseguir que le enviase un maestro en mosaicos capaz de crear una escuela. Las mezquitas de Damasco y de Córdoba son las únicas mezquitas aljamas del mundo árabo-musulmán que fueron adornadas con este tipo de decoración. Según parece, solo bajo el reinado de al-Hakam comienza a desarrollarse un arte palatino específicamente "andalusí" aunque derive probablemente de influencias llegadas de la zona oriental del Mediterráneo, de Egipto o incluso de Constantinopla, el de los botes y arquetas de marfil escupido, de una gran delicadeza, cuyo primer ejemplar fechado, el bote llamado "de Zamora", es de 353/964. Su decoración desarrolla motivos vegetales estilizados, animales e incluso humanos en los más bellos ejemplares, tomados del repertorio orientalizante del arte de corte tradicional en el Islam, pero según una estética relativamente naturalista cuyo origen quizá hay que buscarlo en los modelos bizantinos. "Inmóvil" en el centro del universo político e intelectual que había sabido crear el erudito califa al-Hakam II de hecho consiguió dar un vivo impulso a la vida intelectual cordobesa. No poderos afirmar que la inmensa biblioteca que había recogido contase con los 400.000 volúmenes que atestiguan los autores árabes, pero es cierto que tuvo la ambición, en el campo científico y artístico, de elevar el Occidente omeya al nivel del Oriente abbasí, y que parcial-



Cúpula del *mihrab*, mezquita de Córdoba.

mente consiguió este objetivo. Es a él principalmente a quien debemos el desarrollo de un segundo clasicismo árabe a fines del siglo X y en el siglo XI. En ciertos detalles estuvo a la altura de sus antecedentes bagdadíes o incluso con algunos consiguió sobrepasarles, lo cual es un mérito innegable.

D. Almanzor vencedor de la guerra santa: poder aparente y contradicciones de un poder dividido

Bajo el hijo y sucesor de al-Hakam II, Hishām II, que accede al poder a la muerte de su padre en 976, asistimos a una importantísima evolución en la estructura del poder. Una verdadera "dinastía" paralela, los amiríes, se hace con el poder efectivo en al-Andalus, pero la dualidad que se instaura entre el califa, que posee en principio la soberanía aunque privado de todo poder, y un dirigente de hecho sin legitimidad propia, el *hāŷib*, no perdura. Las contradicciones que implica esta situación provocan la gran conmoción que representa la "Revolución de Córdoba" de 1009, y la dramática crisis y desaparición del califato que siguió después. Aunque existiesen crónicas -perdidas- relativas a los amiríes, esta época es muy mal conocida. Hasta la llegada al poder de Almanzor, los anales oficiales y las crónicas en las que se inspiran permiten seguir, año por año el desarrollo de las actividades interiores y exteriores del califato. Este método analístico, aunque monótono, es cómodo,

pero pierde mucho rigor tras la muerte de al-Hakam II y parece desorganizarse después de que Almanzor se haga con el poder, período en que es difícil de reconstruir en detalle el hilo de los acontecimientos. Ni siquiera está bien fijada la sucesión de las numerosas campañas militares contra los cristianos, que se atribuyen al "dictador" andalusí. Sin embargo el punto de mira de los cronistas se centraba en la actividad militar de los amiríes. Por otro lado, poseemos pocas indicaciones sobre hechos de política interior que parecen haber tenido consecuencias importantes en la organización del país como la "reforma militar" llevada a cabo por el gran *hāŷib*.

En un primer momento, parece cierto que el fin del reinado de al-Hakam II y la enfermedad de califa dieron lugar a una sorda lucha por el poder entre los dirigentes. A la muerte del califa, el principal visir, al-Mushāfī, cuya importancia bajo al-Hakam II ya mencionamos, y uno de sus partidarios y cliente, el responsable de la ceca, Muhammad b. Abī 'Amīr -el futuro Almanzor- que ejerce también la responsabilidad de supervisar las tropas mercenarias magrebíes, se aseguran el control del aparato del Estado haciendo respetar la voluntad de al-Hakam II de que le sucediera su hijo menor Hishām, de solo once años de edad, que era el legítimo heredero *(walī al-'ahd)*, contra el proyecto de unos altos oficiales *saqāliba* eunucos, íntimos del difunto califa, de elevar al poder a al-Mugīra, hermano de al-Hakam, un personaje inmortalizado por la dedicatoria, algunos años antes, de una de las más bellas píxides de marfil realizadas en los talleres palatinos. El desgraciado es implacablemente eliminado. Ibn Abī 'Amir se encargó personalmente de su asesinato para alejar esta posibilidad, más conforme al derecho musulmán, puesto que el califa debe, en principio, ser un adulto. Los *saqaliba* son hábilmente manipulados y sometidos y el joven Hishām II es reconocido como califa bajo el *laqab* de *al-Mu'ayyad bi-llāh* "el que recibe asistencia victoriosa de Dios". Al-Mushāfī era, según hemos visto, de origen bereber, e Ibn Abī 'Amīr de origen árabe, y es probable que su acción decidida encontrase el apoyo o la neutralidad de la antigua aristocracia araboberéber, sobre todo la de los clientes omeyas, contra la intervención en el Estado del elemento *saqāliba*. Quizá hubo también una reacción contra el excesivo aislamiento del poder en el complejo palatino de Madīnat al-Zahrā'. En todo caso se sabe que la acuñación de las monedas así como la administración del Estado, fueron devueltas a Córdoba.

Pero la asociación de al-Mushāfī, llamado *hāŷib* o "chambelán", la más prestigiosa función de la jerarquía política y de Ibn Abī 'Amīr que tenía la dignidad de visir, solo duró algunos meses. El primero no podía medirse con la ambición y la inteligencia política del segundo, que maniobró con mucha habilidad para eliminar a su protector y aliado del momento, asegurándose el control del ejército que dirige personalmente con ocasión de varias expediciones de guerra santa en el Norte, y apoyándose probablemente en los dignatarios árabes que despreciaban al advenedizo bereber que era al-Mushāfī. Se alió también al poderoso comandante de la Marca de Medinaceli, el viejo general Gālib, con cuya hija se desposó, tomando la delantera con habilidad al hijo de al-Mushāfī que pretendía también esta alianza. Al cabo de año y medio, en marzo de 978, al-Mushāfī es destituido y apresado, antes de ser ejecutado un poco más tarde, lo que dejaba el campo libre a una fulgurante apropiación de todo el poder por Ibn Abī 'Amīr, convertido a su vez en *hāŷib*. Desde 979, con una iniciativa que Lévi-Provençal juzga con razón de "una audacia inaudita", comienza a edificarse una nueva residencia palatina y gubernamental al este de Córdoba, enfrente de Madīnat al-Zahrā', que ya no tiene prácticamente ninguna función y está casi abandonada, y él mismo se instala en 981 en esta "ciudad brillante" de *Madīnat al-Zāhira*, cuyo nombre, evidentemente, está copiado del de la ciudad califal, donde trasfiere todo el aparato de la administración central. Esta desposesión evidente del califa-niño, prácticamente prisionero en el palacio del Córdoba -el antiguo alcázar emiral- de donde no emana ningún poder efectivo, ocasiona un conflicto breve y violento con el viejo militar leal que era Gālib, que es vencido y muerto en julio de 981, en un combate en la zona fronteriza, cerca de Atienza.

Píxide de al-Mugira (968). Según la inscripción cúfica situada en la base de la tapa, está dedicada al hermano del califa al-Hakam II. Pertenece al estilo llamado "de Jalaf", por el nombre del artesano que la ejecutó. La decoración que la recubre está profundamente esculpida lo que da mucho relieve a la escultura. La decoración humana está desarrollada en el marco de cuatro medallones polilobulados. El personaje sentado entre dos servidores, que tiene sobre su pecho una botella o limeta, representa normalmente al califa, pero aquí el tema es tratado libremente con relación al esquema habitual: "bebedor" en posición lateral, del mismo tamaño que los otros personajes (compárese con la imagen del califa en la arqueta de Leyre, reproducida más adelante p.118).



Aunque el desarrollo de los acontecimientos de esta toma del poder por Almanzor es muy bien conocido en su conjunto, el alcance de otros hechos que las crónicas mencionan más sucintamente, es más difícil de determinar. En el marco palatino, no se sabe muy bien, por ejemplo, qué papel tuvieron en este asunto las relaciones entre Ibn Abī 'Amīr y la madre del califa Hishām, Subh, que favoreció su ascenso y de la que parece fue su amante. En cuanto a los engranajes del poder y de la administración, el control de las emisiones monetarias por el futuro Almanzor -que según recordemos había sido encargado de la ceca- tuvo probablemente una gran importancia. Según una significativa anécdota contada en el *Bayān al-Mugrib*, Ibn Abī 'Amīr, en época de al-Hakam II, había "sido acusado de haber gastado sumas que, antes que él, estaban inmovilizadas en la ceca. Al-Hakam, queriendo asegurarse de que estuvieran intactas, ordenó que le fueran presentadas. Ibn Abī 'Amīr, que había gastado una gran parte de ellas, fingió obedecer la orden con prontitud, pero fue rápidamente a casa de su amigo íntimo el visir Ibn Hudayr (resaltemos que se trata de una de las grandes familias de clientes omeyas) para pedirle el préstamo y así colmar el déficit. El visir consintió en ello y el dinero que le dio reemplazó al que faltaba en la ceca. Así se alejó cualquier sospecha, y al-Hakam, considerando una falacia los rumores que habían llegado hasta él, admiró todavía más al funcionario, sospechoso hasta entonces, y lo reafirmó en su puesto". En la misma época en el que el antiguo responsable de la casa de



Decoración esculpida de Madinat al-Zahra'.

la moneda se hace con el poder, en los años 977-987, constatamos una acusada y extraña caída del volumen de emisiones monetarias que es difícil de explicar sin ponerla en relación con el cambio político que tiene lugar en la capital, aunque no podamos comprender de forma satisfactoria esta casi interrupción (véase p. 284).

Tras su victoria sobre Gālib, Ibn Abī 'Amīr se atribuye el sobrenombre de *al-Mansūr*, "el victorioso", sin la connotación religiosa explícita afirmada en los sobrenombres o *laqabes* califales con Allāh, puesto que no parece haberlo utilizado jamás bajo la forma al-Mansūr *bi-llāh* (el victorioso *gracias a Dios*) que a menudo se cree que le pertenecía, pero que no aparece en ninguno de los documentos oficiales que se nos han conservado, donde solo aparece bajo el nombre de al-Mansūr. Es probable que, igual que no fue inscrito ni su nombre ni sus títulos en las monedas, tampoco se atreviese, frente a la opinión andalusí vin-



Inscripción del castillo de Baños de la Encina (968). Esta inscripción cúfica con caracteres arcaicos y orientalizantes, fechada en 357, atestigua la construcción de un *bury* (literalmente "torre") por orden del Emir de los creyentes (*Amir al-mu'minin*) al-Hakam *al-mustansir bi-llāh* y bajo la supervisión de su *mawlā* (cliente) y general *(qā'id)* Maysūr b. al-Hakam (a los libertos se les consideraba como "hijos" del soberano que los adquiría y les daba la libertad).

culada a las formas tradicionales del poder, a arrogarse un título hasta entonces reservado únicamente al califa, que seguía siendo en principio el único poseedor de la legitimidad, aunque su papel fuera simbólico. Verdadero soberano en realidad, no se contenta con el título de *hāŷib*, demasiado evocador de un poder delegado, por lo que lo transfiere a su hijo 'Abd al-Malik en 991. Él mismo, se arroga a partir de 996 el título de "noble rey" *(malik karīm)*, evocador de una soberanía temporal, y de alguna forma separada de la de carácter religioso conferida al califa. Almanzor, gobierna desde entonces al-Andalus en solitario, eli-



El castillo de Baños de la Encina. Esta bella muralla provista de torres fortificadas, situada al norte de la actual provincia de Jaén, está construida en tapial, palabra que deriva del árabe *tabiya* que designa a una especie de "adobe" o más bien hormigón de tierra muy consistente mezclado con cal y elevado por hileras sucesivas con ayuda de un encofrado de planchas de madera que se quitan una vez que el material ha secado. De admitir que la inscripción de 968 se refiere al edificio en su conjunto -por otro lado muy homogéneo- en Baños se conservaría el ejemplo más antiguo de *tābiya* en al-Andalus, donde hasta el siglo X se construía principalmente en piedra. Véase también más adelante la muralla de El Vacar, p.140.

minando sin piedad a todos los que se arriesgaban a hacerle sombra o contestar su autoridad, y sobre todo velando cuidadosamente para no dejar al califa ninguna posibilidad de modificar la situación al intentar recobrar cualquier parcela de su poder. Por otro lado, parece que sistemáticamente habría favorecido su embrutecimiento, dejándole caer psicológicamente en una "saciedad prematura de placeres sensuales" (Lévi-Provençal).

Desde comienzos de su carrera pública, Ibn Abī 'Amīr, asociado entonces con Gālib, al organizar expediciones a la frontera, había manifestado la preocupación de presentarse como jefe del ejército y combatir en la guerra santa. Continúa hasta el final de su "reinado" desplegando en este campo una asombrosa actividad, que contó según las fuentes con cincuenta y siete campañas contra los cristianos en los veinte años que duró su poder. Las dos más conocidas son las de 985, con la toma y saqueo de Barcelona, y la de 997, en el transcurso de la cual saqueó Santiago de Compostela. En esta última llevó considerables efectivos, tanto navales como terrestres e incluso habría necesitado, en una región montañosa que había que atravesar para llegar a Galicia, el acondicionamiento de una ruta para llevar por ella al ejército. La ciudad de Santiago, que había sido abandonada por sus habitantes, habría sido destruida totalmente, pero la tumba del apóstol fue respetada. Era una forma de humillar al poder cristiano, manifestando con ello la tolerancia institucional del Islam hacia las religiones del Libro, a condición de que los cristianos aceptasen el estatus de *dhimma* previsto para ellos. Este impulso de una política tan agresiva en la frontera cristiana tiene como instrumento a un ejército reorganizado en el marco de la "reforma militar" citada en varias ocasiones, pero de la que no se sabe nada con precisión. Habría dispensado del servicio militar a los miembros del antiguo *ŷund* omeya, en principio, la antigua aristocracia militar árabe a la que se habían agregado otros elementos, bereberes y muladíes, o a parte de esta categoría, a cambio de un impuesto que permitía el reclutamiento de un ejército mercenario y servil, más disponible y más dócil. Los bereberes recientemente



Cerámica con decoración epigráfica verde y marrón procedente de Madinat al-Zahra'. La palabra *al-mulk*, término que designa a la vez la propiedad, el poder, la autoridad, la gloria y dignidad reales ("rey" se dice *malik*, palabra que proviene de la misma raíz) es repetida a menudo en la cerámica "califal". Puede remitir al poder que pretenden los soberanos Omeyas, sino también, de forma implícita, al poder de Dios al que están sometidos (*al-mulk li-llah*, el poder pertenece a Dios).

reclutados en el Magreb y los *saqāliba* aparecen entonces como el elemento central de un instrumento militar que ha perdido el carácter "nacional" que había más o menos conservado hasta entonces. Las consecuencias de esta evolución en la que el califato de Córdoba sigue el modelo abbasí y la preponderancia que allí tomaron los militares turcos y después los jefes buyíes, aparecerán con claridad durante la profunda crisis del régimen que ocupa el segundo y tercer decenio del siglo XI.

El "dictador" andalusí busca el apoyo de la muy influyente clase de los hombres de derecho y de religión exhibiendo una piedad ejemplar y un rigorismo religioso que le llevaron a la célebre medida de expurgar los libros sospechosos de heterodoxia de la vasta biblioteca reunida por al-Hakam II. Desde su toma del poder en 979, al reprimir un complot donde estaba implicado un conocido jurista que fue crucificado 'Abd al-Malik b. al-Mundir, hijo del cadí bereber de 'Abd al-Rahmān III, Mundir al-Ballūtī, marcó de este modo distancias con el relativo liberalismo intelectual de la época precedente, pues este 'Abd al-Malik era conocido por sus opiniones mu'tazilíes y mal visto por los doctores ortodoxos. En la importante ampliación que aporta al-Mansūr a la gran mezquita al permanecer fiel al estilo de construcción de las partes más antiguas, se quiere expresar una especie de manifiesto de simplicidad que rompe con las innovaciones artísticas algo exuberantes de la época de al-Hakam II. Parece que tuvieron lugar, al menos al principio, reacciones hostiles o reticentes a la ascensión del todopoderoso *hāŷib*, en algunos medios próximos a la dinastía omeya. Encontramos algún eco de ello en la historia de los médicos *(Clases de médicos)* de Ibn Ŷulŷūl, obra compuesta a petición de un miembro de la familia omeya y terminada en 987 o 988, en la que se excluyen los médicos de Almanzor y donde se encuentran pasajes claramente hostiles al poder de los amiríes cuya ausencia de legitimidad en relación al califato está implícitamente evocada mediante alusiones a los buyíes, que medio siglo antes habían usurpado de la misma forma en Oriente el poder del califa abbasí al que ellos también relegaron únicamente a su papel religioso y su función simbólica.

La política africana conduce a resultados más espectaculares que los obtenidos anteriormente. Al comienzo del periodo, pero en una fecha no fijada (980?), el gran centro comercial de Siyilmasa, al sur del actual Marruecos, en el borde del desierto y en la ruta de las caravanas que conducían al Magreb, a través del Sáhara Occidental, los esclavos y sobre todo el oro del *Sudan* -es decir, del África negra- es ocupado por un jefe zanata aliado de Córdoba, Jazrūn b. Falfūl que hizo decir la oración y acuñar monedas de oro -dinares- con el nombre del califa de Córdoba. Más al Norte, la preponderancia de otros jefes de las tribus zanatas magrawíes del Magreb occidental, paralela al menor interés del poder fatimí, que a partir de entonces se instala en El Cairo, extienden la influencia omeya-amirí, aunque las relaciones de Córdoba con los grandes jefes tribales seguían sien-



Panel de madera labrada del *minbar* (púlpito) de la mezquita de los Andalusíes de Fez (año 980). Rememora la lucha entre los omeyas y los fatimíes chiítas (por mediación de sus vasallos ziríes de Kairuan) por el dominio del actual Marruecos. Los ziríes, en aquel entonces dueños de Fez, mandan construir el púlpito en 369/980 (fecha que figura en una inscripción). Pero Fez es retomada por los omeyas en época amirí, y los paneles que llevaban los nombres de los soberanos chiítas se enviaron como trofeo a Córdoba, y se hicieron otros nuevos que hacían referencia al régimen omeya: el trabajo entonces es ordenado por el *haŷib al-Mansur*, espada del Estado del califa Hishām II (*Sayf dawlat al-Imām Hishām al-Mu'ayyad bi-llāh).*

do fluctuantes. A finales del gobierno de Almanzor, se tiende hacia una toma de control directo: Fez es ocupada en 998 e incluso el propio hijo del casi soberano amirí, 'Abd al-Malik, es enviado algún tiempo allí como gobernador. Nos han llegado algunos testimonios concretos de esta presencia andalusí en Fez, como el alminar de la mezquita Qarawiyyin, y modificaciones en las inscripciones de las placas de madera esculpida que decoran el púlpito (*minbar*) de la de los andalusíes.

E. Los sucesores de Almanzor: el esbozo de una dinastía paralela

A la muerte de Almanzor en agosto de 1002 a la vuelta de una campaña contra la Rioja navarra, este 'Abd al-Malik nombrado anteriormente *hāŷib*, hereda el poder de su padre. Llevó el *laqab* de *Sayf al-dawlà*, uno de estos títulos de tipo "emiral" que en Oriente los príncipes buyíes y hamdaníes se habían hecho atribuir por los califas abbasíes desde el siglo X. Estos títulos oficiales figuran en dos bellos objetos de marfil, una arqueta (la "de Leyre": véase ilustr. págs. 115 y 118) y una píxide, la primera de las cuales está fechada precisamente en 395/1004-5. Estas piezas sugieren que la actividad de los talleres palatinos, que parece interrumpirse tras la muerte de Hishām II, continúa ahora en provecho del nuevo gobernante. Nada ha cambiado en la estructura del poder, que continúa repartida entre un califa recluido, que no es más que el símbolo de legitimidad del régimen y el jefe real del país. Esta autoridad aparentemente no compartida, sin embargo sigue siendo frágil y sin ningún apoyo sólido que asegurase su legitimidad, salvo el encierro del califa, siempre estrechamente controlado. Los cronistas, más prolijos acerca de la época de 'Abd al-Malik que sobre la de su padre, hablan de dos complots importantes urdidos contra él en el estrecho círculo del poder. De forma significativa, están implicadas dos categorías antagónicas de la aristocracia del Estado. El primer complot que tuvo lugar en 1003, fue dirigido por un tal Tarafa, que era el jefe de los *saqāliba*, estos oficiales y funcionarios de origen servil que constituían una de las bases fundamentales del Estado. El otro fue desbaratado en 1006 y su autor principal era un ministro de origen árabe, al que 'Abd al-Malik había confiado lo esencial de los asuntos. Era de extracción bastante modesta, pero estaba apoyado por familias de la antigua aristocracia de clientes omeyas, los Banū Futays y los Banū Hudayr. Después de haber sido el principal delator de Tarafa, buscó debilitar además a los *saqāliba* introduciendo en el ejército mandos superiores sacados de la vieja aristocracia omeya. Más tarde preparó un golpe que intentaba suprimir a la vez a 'Abd al-Malik y al califa Hishām que habría sido reemplazado por uno de sus primos. Estos dos complots, a pesar de su fracaso, muestran con claridad los profundos antagonismos que oponen a los grupos heterogéneos que constituían la base del poder.

Frente a la España cristiana, 'Abd al-Malik sigue rigurosamente fiel a las orientaciones de la política paterna, realizando como él grandes expediciones de intimidación. La que llevó a cabo contra Cataluña en el verano de 1003 nos ha llegado con gran lujo de detalles. Cuidadosamente preparada, movilizó, además del ejército califal, importantes contingentes llegados del Magreb, jefes tribales a la cabeza de sus guerreros y alfaquíes animados por el deseo de participar en la guerra santa, entre los que se distribuyó quince mil dinares. Además de equipar a los soldados regulares, se sacaron de los almacenes del Estado cinco mil cotas de malla, cinco mil cascos y cinco mil armaduras para distribuir entre los voluntarios. Algunos días antes de partir, el *hāŷib* presidió en la mezquita aljama la ceremonia de bendición de los estandartes de la expedición "según la costumbre de los emires andalusíes". La salida de la capital se hizo con gran aparato, por una puerta de la ciudad amirí de Madīnat al-Zāhira llamada "Puerta de la Victoria", ante la multitud reunida para ver partir al ejército a cuya cabeza marchaba 'Abd al-Malik "armado de pies a cabeza, revestido con una larga cota de mallas



Halconero de la arqueta labrada de Leyre (1104-1005). El tema es frecuente en el arte cortesano islámico. Los marfiles de época de al-Hakam II se prolongan bajo los amiríes, con dos bellos ejemplares fechados. Éste, de 395 y dedicado al *hāŷib Sayf al-dawla* 'Abd al-Malik, hijo de al-Mansur, que gobierna de 1002 a 1008, contiene medallones polilobulados con personajes. La decoración es similar a la de la píxide de al-Mugira, anterior unos cuarenta años, pero en su conjunto, la composición parece situarse en una línea evolutiva "orientalizante" que conducirá algunos decenios más tarde, a las decoraciones de la arqueta de Palencia presentadas más adelante (p. 146).

completamente nueva y con un casco también nuevo y de forma singular, dorado y resplandeciente. Los jefes del ejército, los libertos, los oficiales del cortejo privado estaban colocados en línea en un orden perfecto para abrir la marcha ante él. Alrededor del *hāŷib* se encontraban los visires que debían tomar parte en la expedición". Todo estaba claramente preparado para exaltar al máximo el prestigio del hijo de Almanzor. En Madīnat Sālim, cuartel general de la Marca central, se recibió con todos los honores los refuerzos cristianos. Eran caballeros castellanos, pues el conde de Castilla Sancho García había firmado poco antes un acuerdo con el califato, pero quizá también algunos de León. La composición del ejército reflejaba de este modo perfectamente la dominación territorial del califato, su dominio del Magreb occidental y su influencia sobre los Estados cristianos del norte de la Península.

Como muestra del poder del Estado cordobés, la expedición no iba más allá que las de Almanzor y no pretendía conquistas en los territorios cristianos. Se trataba de una campaña de represalias destinada a castigar una violación del tratado de paz de la que era culpable el conde de Barcelona. Sin arriesgarse demasiado, teniendo en cuenta la importancia de sus efectivos, el ejército avanzó bastante al norte de Lérida y Balaguer, se apoderó de algunos lugares fortificados de la marca fronteriza del Conde de Urgel, y después efectuó una demostración de fuerza en la llanura de Barcelona sin intentar de ningún modo atacar la ciudad, sino recoger botín y prisioneros. Después de quince días de campaña, las operaciones se dieron por terminadas para celebrar con solemnidad la fiesta de la Ruptura del Ayuno. De nuevo el *hāŷib* "se colocó en un oratorio al aire libre para dirigir la oración común y recibir el homenaje de sus tropas con motivo de esta fiesta, que Allāh le había permitido celebrar en plena campaña de guerra santa y en completa sumisión a su Creador". Los secretarios redactaron comunicados triunfalistas que fueron enviados al califa y a la población de Córdoba. Al volver a la capital, se multiplicaron las ceremonias destinadas a exaltar la gloria militar del *hāŷib:* bienvenida con gran pompa de la población de Córdoba, sabios y notables al ejército victorioso, visita al califa en el transcurso de la cual, a cambio de los magníficos presentes que le hizo su soberano, 'Abd al-Malik consintió en expresarle su satisfacción y besarle la mano, ceremonia de felicitaciones "que se desarrolló con espléndida magnificencia, donde se permitió a las gentes que accedieron al palacio según su jerarquía. Los grandes personajes de la tribu de Quraysh, y los marwaníes de la familia califal, se presentaron entonces, después el cadí (de Córdoba), los responsables de la *shurta* (policía), los alfaquíes y los magistrados. Siguieron los notables de la población de los arrabales y de los mercados de Córdoba, por último los poetas y letrados recitando los versos que habían compuesto para la ocasión". La crónica cita entonces una composición del gran poeta oficial de los amiríes, Ibn Darrāŷ al-Qastallī:

"¡Salió vencedor aquel para el que se han abierto las puertas de la fortuna! ¡El éxito le ha sobrevenido!, imploró la ayuda de Dios y ha vuelto victorioso!

¡La ilustre asistencia divina precedió a su estandarte, como la aurora que luce precede a la salida del sol!

¡En el camino de Dios, aniquiló a un ejército tan difícil de reducir como una parte de la noche en la tierra!

A la vuelta de una campaña del mismo género, en 1007, y sin duda en medio de celebraciones tan pomposas como estas, 'Abd al-Malik justificado por sus victorias, se hizo otorgar por el califa el *laqab* de *al-Muzaffar*, "el triunfador", siguiendo el modelo de su padre. También se esforzó por mantener las posiciones omeyas en Marruecos, donde continuaba en muchos lugares la acuñación de monedas con el nombre del califa de Córdoba. Igual que en las acuñadas en al-Andalus, -y lo mismo que bajo al-Mansūr-, no hace figurar sino de forma muy discreta, al margen del título del califa que ocupa el espacio central, una palabra emblemática de los jefes reales del país, la de 'Amir, evocadora de la nueva dinastía paralela de los amiríes. Respecto a la presencia en Marruecos, sin embargo parece que 'Abd al-Malik, quien quizá conocía mejor el país que su padre, juzgó interesante aflojar los resortes del poder cordobés: en 1006 abandona el gobierno directo de Fez para reconocer el poder de un jefe tribal, el magrawí Mu'izz b. 'Atiya.

En octubre de 1008, 'Abd al-Malik al-Muzaffar muere de forma prematura, como su padre, a la vuelta de una campaña militar en el Norte. Puede que fuese envenenado por su hermano 'Abd al-Rahmān, al que se le daba el apodo de *Sanŷūl*, es decir, Sanchuelo en lengua romance, pues su madre era una princesa vasca, hija del rey de Navarra Sancho, al que Almanzor, según una vieja práctica árabe de "captación de mujeres" del enemigo, había forzado a entregarsela. *A priori* nada parece haber cambiado en la organización del poder, pues este segundo hijo de Almanzor aseguraba la continuidad del poder amirí. De hecho, su vanidad y su incapacidad para gobernar -según un cronista no tenía "más juicio que una camella ciega"- van a modificar con rapidez y de manera fundamental el panorama político y a empujar al califato a una crisis fatal que, en apariencia, nada hacía prever, aunque probablemente existieran causas más profundas que los acontecimientos políticos, los únicos que parecen determinarla en primer lugar.



La mezquita de Bib Mardūm en Toledo (999). Fechada por su inscripción al final del siglo X, este oratorio (8 m de lado) o pequeña mezquita de barrio de planta cuadrada, dividido por cuatro columnas centrales en nueve compartimentos cubiertos cada uno de sendas cupulitas con nervaduras y decorada simplemente con arcos de herradura entrecruzados, es como los edificios de *tābiya*, una muestra del abandono progresivo de la piedra en beneficio de otros materiales de construcción, en este caso del ladrillo, utilizado también con efectos decorativos. Éste, será retomado posteriormente con mayor desarrollo en el arte mudéjar.

2. LA CRISIS DEL CALIFATO Y LA FRAGMENTACIÓN POLÍTICA DE AL-ANDALUS

A. La gran ruptura: La revolución de Córdoba y la desestabilización del poder

Solo varias semanas después de su ascenso al poder, el nuevo gobernante rompe el frágil equilibrio que su padre y su hermano habían sabido guardar entre el poder efectivo y el poder teórico, pero "legitimador" del califa omeya, haciéndose reconocer oficialmente por el califa Hishām, que no tenía descendencia, como su legítimo heredero *(wālī al-'ahd)*. De este modo, despierta contra él el descontento general de los cordobeses, de la aristocracia vinculada a la dinastía omeya que teme perder su lugar en el Estado y todas las ventajas que ello le confería, de los doctores del Islam para quienes, según la costumbre que se había instaurado en tiempos de los sucesores inmediatos de Mahoma, el califa debía tener la misma pertenencia tribal qurayshí que éste, lo que no era el caso de los amiríes, que hacían remontar su ascendencia a otra tribu (la de Ma'āfir) y finalmente el del pueblo, legitimista por tradición. Otras torpezas habían ya debilitado su crédito. Su ausencia de la capital para una campaña militar, llevada a cabo con cierta impericia en pleno invierno, favorece el levantamiento, a la vez popular y aristocrático, conocido bajo el nombre de "Revolución de Córdoba" (15 de febrero de 1009). El califa Hishām es obligado a abdicar en favor de uno de sus primos, que toma el *laqab* de *al-Mahdī bi-llāh*, como promesa de renovación. Al-Zāhira es saqueada e irremediablemente destruida, hasta tal punto que incluso su emplazamiento nos es desconocido, y 'Abd al-Rahmān Sanŷūl, vuelto incomprensiblemente algunos días más tarde a Córdoba, después de haber sido abandonado por la mayor parte de su ejército, es ejecutado el 3 de marzo.



Dirhem del califa Muhammad al-Mahdi (1009). Esta moneda de plata, acuñada tras la revolución de Córdoba y fechada en 399, lleva sobre esta cara la profesión de fe musulmana habitual y la fecha de emisión. Sobre la otra cara está inscrito el nombre del califa instalado en el poder para reemplazar a Hishām II: *al-Imām Muhammad, Amīr al-Mu'minīn, al-Mahdī bi-llāh (3,58 gr., 24 mm).*

Los acontecimientos político-militares se desarrollan posteriormente con una inusitada rapidez. En tres meses, el nuevo califa suscita a su vez un gran descontento. Consigue enemistarse con la mayoría de las fuerzas que habrían podido apoyarle. Los omeyas, los *saqāliba*, que en gran número dejan Córdoba para refugiarse en la región oriental, y también los bereberes magrebíes del ejército califal que se sublevan contra él a partir de junio de 1009, se reúnen en torno a otro pretendiente al califato, el omeya Sulayman que toma el *laqab* de *al-Musta'īn bi-llāh,* y van a buscar ayuda en el Norte, donde obtienen una alianza con el conde de Castilla y vuelven a tomar Córdoba con el apoyo apreciable de sus contingentes cristianos (noviembre 1009). Expulsado de la capital donde su competidor es entronizado, al-Mahdī encuentra ayuda en varios jefes militares y gobernadores de provincia, y al conseguir el interesado apoyo del conde de Barcelona Ramón Borrell, se ve reinstalado en Córdoba por sus aliados en el mes de mayo de 1010. Este califa que tenía como "hombre fuerte" a un general eslavo, Wadīh, sin embargo parece no haber tenido ni voluntad ni capacidad política. Su competidor, Sulayman al-Musta'īn parece dotado de una personalidad más fuerte. Pero uno y otro, como la mayoría de los personajes que en esta época ocupan la primera fila, a menudo de forma efímera, parecen en alguna medida haber sido el juguete de fuerzas que les sobrepasaban, como si la desestabilización provocada por la imprudente equivocación política de 'Abd al-Rahmān Sanŷūl hubiera alcanzado los profundos engranajes del sistema sociopolítico andalusí, que nadie era capaz de controlar.



La imagen del califa en la arqueta de Leyre (1004-1005). En esta arqueta encontramos la representación convencional de la soberanía, heredada de época abbasí, y más lejanamente de una tradición oriental (¿turca?), presentada aquí en su figuración habitual, bastante estereotipada. El soberano,- en este caso probablemente el califa, más que el *hāŷib* amirí 'Abd al-Malik- es representado con una botella en la mano y una planta en la otra, flanqueado por dos servidores simbólicamente más pequeños, que llevan uno, un matamoscas y el otro, otra botella preparada para servir bebida.
El dibujo y esculpido son bastante más secos y "orientarizantes" que en las obras de plena época califal.

La historia de los dos decenios que siguen, por su carácter caótico, desafía toda tentativa de breve relación o de resumen y parece ser únicamente una concatenación de cambios políticos, golpes de estado y asesinatos. Desde el punto de vista de la evolución general de al-Andalus, sus detalles, en apariencia muy confusos, presentan poco interés por sí mismos. Mientras que Sulayman al-Musta'īn y sus tropas bloquean la capital, Wadīh, finalmente convencido de la total incapacidad de al-Mahdī, lo elimina para reemplazarlo por Hishām II, el califa destronado un año y medio antes por la Revolución de Córdoba; él mismo es asesinado algunos meses más tarde por los cordobeses, que terminan por rendirse a Sulayman al-Musta'īn en mayo de 1003. En el transcurso del saqueo de la capital por los

bereberes que siguió a esta rendición, perecieron numerosas personalidades, entre las que se encontraba Ibn al-Faradī, el autor del primer gran diccionario biobibliográfico de tradicionistas y sabios andalusíes. Es muy probable que el califa Hishām II fuera ejecutado en ese momento, aunque corrió el rumor de que había conseguido abandonar Córdoba. Sulayman al-Musta'īn consiguió mantenerse en el poder durante más de tres años pero sin dominar la mayor parte del país donde múltiples poderes locales se crearon de forma más o menos espontánea a causa de la crisis del *sulṭān*. Él mismo contribuye a esta evolución al retribuir la ayuda o la neutralidad de distintos gobernantes locales por el reconocimiento oficial de su poder. De este modo confirma la autoridad de varios de los gobernadores de la aristocracia militar andalusí de la frontera cuya preponderancia ya había sido reconocida por el califato, especialmente el poderoso jefe árabe tuŷibí de Zaragoza Mundhīr, y su equivalente de Albarracín Hudhayl b. Razīn, jefe local de menor peso y con un lejano origen bereber. Además, al no poder conservar en Córdoba a los milicianos magrebíes que eran su principal apoyo, pero que acababan de saquear la capital, instala sus diferentes contingentes tribales en distintas ciudades de Andalucía de las que confía el gobierno a sus jefes. De este modo, los zanāta Banū Birzāl recibieron Carmona y sus primos Banū 'Ifran, Ronda, mientras que el importante grupo de los sanhāŷa, a cuya cabeza iba el linaje de los ziríes, recibía la ciudad de Elvira, capital de la actual región de Granada, ciudad que todavía no existía. Por este motivo, con el consentimiento de un poder central decadente, y prácticamente a su iniciativa, se acentúa la división ya iniciada de al-Andalus en verdaderos emiratos autónomos.

B. El fracaso de los hammudíes y las tentativas de restauración omeya: el califato puesto en entredicho

Aunque la lamentable historia de la degradación del poder central cordobés no presenta gran interés en sí misma, merecen subrayarse algunos grandes hechos de este periodo. Entre ellos, el fracaso de la tentativa de sustitución del califato omeya, en profunda crisis, por otro califato quizá "merecedor" de tener éxito puesto que parecía corresponder a una idea que los omeyas habían comenzado a poner en marcha y que los almorávides y almohades realizarán algo más tarde: la unión política de al-Andalus y el Magreb.

En el extremo del Occidente musulmán existía un linaje cuyo prestigio no era igual al de los omeyas pues su destino político no había tenido el mismo alcance, pero cuya "nobleza" podía ser considerada como superior: la de los idrisíes de Marruecos, auténticos descendientes del Profeta, que habían fundado en Fez a finales del siglo VIII un emirato independiente, y después se habían dividido en ramas cuyo papel político había seguido siendo importante a nivel local. Como poderes independientes, los pequeños principados idrisíes habían desaparecido en el conflicto entre fatimíes y omeyas por el control del Magreb al-Aqsà. Pero sus linajes todavía existían, sometidos a la obediencia de uno u otro poder. Los omeyas, al ocupar el Magreb, habían convertido en vasallos a algunas ramas de esta familia. En varias ocasiones hemos visto príncipes de origen idrisí dar lustre a las ceremonias palatinas de Madīnat al-Zahrā'. De este modo, controlados y de alguna forma "domesticados", habían aportado al poder omeya una garantía siempre bien vista, por el valor mágico-religioso de su ascendencia profética. Los orígenes magrebíes del linaje de los hammudíes los había colocado, durante la guerra civil de los años 1009-1013 al lado de los bereberes y de Sulayman al-Musta'īn, que les había confiado o reconocido el gobierno de Ceuta, Tánger y Algeciras, lo que les daba el control del Estrecho de Gibraltar.



Zafa del caballo de Madina Ilbira. Se han encontrado cerámicas de tipo "califal" en muchos otros lugares además de en Madinat al-Zahra'. Las que desde más antiguo han llamado la atención son las encontradas en 1875 en los alrededores de Granada en un enclave próximo a la antigua ciudad romana de Elvira, convertida en *Ilbira*, centro urbano próspero bajo el califato, que no se abandonó hasta el comienzo de las Taifas por la actual Granada. La representación animal es raramente tan naturalista en el arte musulmán. Por el contrario, la superposición de un pájaro al caballo es de influencia irani. La flecha ante la cabeza es bastante enigmática (diámetro: 35 cm).

El miembro más influyente de la familia, 'Alī b. Hammūd, consciente de la oportunidad que la situación del califato le ofrecía, y colocado en una situación estratégicamente favorable, no tardó en mostrar sus pretensiones califales apoyándose a la vez en sus orígenes alíes y en el rumor que hacía correr de haber sido reconocido como heredero por el califa Hishām II antes de su desaparición. Desde 405/1014-1015 hizo acuñar en Ceuta monedas con el nombre de este soberano, donde figura él mismo como legítimo heredero o *wālī al-'ahd*. Al año siguiente, tras haberle sido cedida Málaga por su gobernador, reconocido por los jefes bereberes ziríes de Granada y por el activo e influyente gobernador de Almería, el eslavo Jayrān, marcha sobre Córdoba donde mata personalmente a al-Musta'īn, abandonado por todos, y que solo pudo ofrecer una débil resistencia. Allí se hizo reconocer como califa con el nombre de *al-Nāsir li dīni-llāh*. Este *laqab* era el que había llevado 'Abd al-Rahmān III y sin duda no fue escogido por azar. Expresaba la voluntad de insertarse en una continuidad andalusí, antes que establecer un nuevo régimen teñido vagamente de chiísmo del que, a veces, han sido sospechosos los hammudíes sin pruebas fehacientes.

Este primer califa hammudí, y después su hermano al-Qāsim *al-Ma'mūn* que le sucede en 1018, son personas capaces pero que se enfrentan a dificultades insalvables. El sentir andalusí en general y cordobés en particular, que intentan conciliar, no les es favorable. El país, donde la crisis política del poder central favoreció la aparición de múltiples poderes, prácticamente independientes, se les escapa de las manos. En 1018 varios jefes políticos de la región oriental y de la Marca superior, entre los que están el tuŷibí de Zaragoza, los gobernadores bereberes andalusíes de Albarracín y Alpuente y sobre todo los jefes *saqāliba* que tomaron el control de las ciudades de la costa mediterránea, cuyos dos representantes más activos son Muŷāhid de Denia y Jayrān de Almería, organizan la elevación al califato de un miembro de la familia omeya que toma el sobrenombre de *al-Murtadā*. En la región valenciana, preparan un ejército que reunía a numerosos partidarios de los omeyas, entre ellos el joven Ibn Hazm, para expulsar de Córdoba a los hammudíes. Como éstos se apoyaban fundamentalmente en contingentes bereberes magrebíes entre los que Sulaymān al-Musta'īn había distribuido "feudos" en Andalucía, como ya hemos visto anteriormente, dirigen la expedición contra los más fuertes, los sanhāŷas de Elvira.

Pero los jefes ziríes de estos últimos habían tomado precauciones y trasladado la sede de su poder y con él, la población de esta ciudad, difícil de defender a causa de su topografía, hacia un lugar situado en las colinas que bordean la depresión del Genil, el de la actual ciudad de Granada. Las tropas aliadas no eran muy numerosas, alrededor de cuatro mil hombres, entre los que figuraba un contingente franco llegado del condado de Barcelona. El jefe de los bereberes de Elvira-Granada, Zāwī b. Zīrī disponía de fuerzas todavía menores, un millar de caballeros, pero se trataba de uno de los contingentes de elite que habían sido la punta de lanza del ejército omeya y su caballería más eficaz. Sus adversarios andalusíes, al contrario, parecen haber formado un ejército bastante dispar cuyos jefes no solo estaban poco motivados, sino que entre ellos, algunos como Jayrān, estaban dispuestos a abandonar la causa de un soberano que parece haber tenido energía y coraje pero del que temían una independencia excesiva si llegaba a imponerse. Al llegar ante Granada, al-Murtadā ordenó el asalto, pero los contraataques bereberes causaron grandes pérdidas a las tropas andalusíes. Los principales jefes, tras decidir abandonar el sitio, obligaron al pretendiente omeya a huir a Guadix, donde fue asesinado por emisarios de Jayrān. Zāwī envió los trofeos de la victoria a Al-Qāsim b. Hammūd, que acababa de suceder a su hermano 'Alī en Córdoba, entre los que se encontraba la tienda de gala de al-Murtadā.



La fortaleza califal de Gormaz. Situada en la provincia de Soria, sucede a un castillo fronterizo más modesto tomado a los castellanos en 963 por el califa al-Hakam II. Poco después, probablemente hacia 965, es edificado el castillo actual, punto central de la defensa de esta parte de la frontera del califato. En 1010-1011 el califa Hishām II, durante su segundo reinado, lo cede al conde Sancho García de Castilla. Sin embargo, debió ser recuperado por los musulmanes puesto que el rey Fernando I lo vuelve a ocupar hacia el 1060.

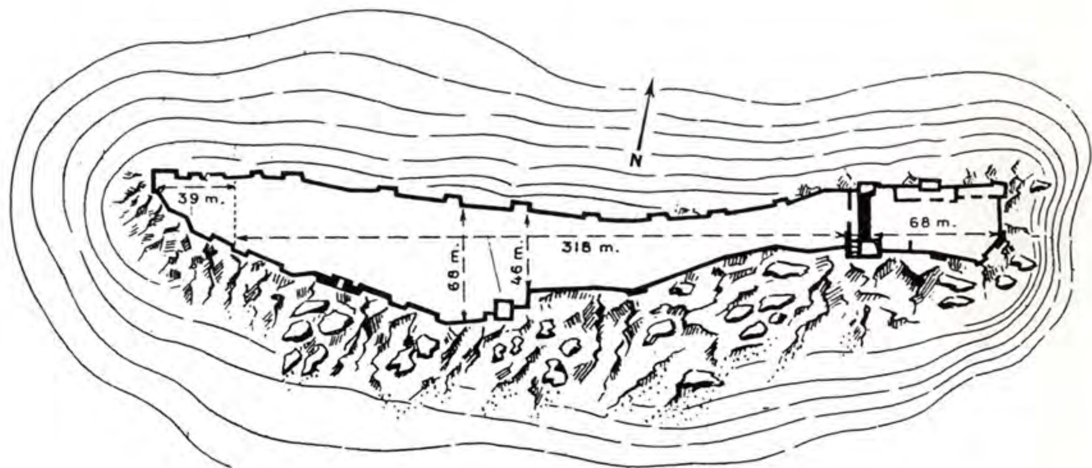
El nuevo califa hammudí, al que la victoria de los bereberes sanhāya de Granada liberaba de una importante preocupación, era un hombre maduro, que tomó el *laqab* de *al-Ma'mūn*. Se puede hacer constar que este último es el único sobrenombre llevado por un califa en al-Andalus al que no siguió el nombre de Dios. En las monedas acuñadas bajo su reinado, figura la inscripción: *Al-Qāsim al-Ma'mūn Amīr al-Mu'minīn* mientras que los *laqab*es de los otros califas establecen siempre explícitamente el vínculo con Allāh (Hisam al-Mu'ayyad *bi-Llāh,* Sulaymān al-Musta'īn *bi-llāh,* etc...). Recordemos que los amiríes habían tenido la precaución de no hacer figurar el nombre de Dios en sus *laqab*es, preservando así la soberanía teórica del califa omeya y situándose jerárquicamente por debajo de él. Cabe preguntarnos si la modestia aparente del *laqab* elegido por Al-Qāsim, que no parece expresar la plenitud de la soberanía, no refleja una prudencia político-religiosa poco común, aunque en un contexto diferente. En todo caso, este soberano dio muestras de moderación y de cierta capacidad política que manifestó adoptando algunas disposiciones favorables a los cordobeses. Aún a riesgo de no contentar a los bereberes, y probablemente también para evitar choques entre los milicianos magrebíes y la población andalusí, reclutó esclavos negros para formar su guardia personal. Llegó incluso a acercarse a varios gobernadores de las provincias que eran *a priori* poco favorables al régimen hammudí, como Jayrān de Almería y Mundīr al-Tuŷībī de Zaragoza. Esta mejora importante en las relaciones entre el poder hammudí y los andalusíes, que valió al segundo califa de la dinastía una cierta popularidad entre estos últimos, desgraciadamente solo duró tres años. En 1021 los sobrinos de al-Qāsim, hijos de su hermano 'Alī se sublevaron contra él apoyándose en el descontento de los bereberes de Córdoba, defraudados al verse relegados a un segundo plano y uno de ellos, Yahyà, lo expulsó de la capital donde se hizo proclamar a su vez con el *laqab* plenamente soberano de *al-Mu'talī bi-llāh.*



Muralla de Gormaz: detalle del aparejo.

Al-Qāsim se refugió en Sevilla, ciudad muy andalusí que había gobernado tres años antes en representación de su hermano y que le reconoció de nuevo su título de emir de los creyentes. Esto confirma su relativa popularidad en la región, pero de hecho el encanto se había roto. La política de Yahyà confirma a los cordobeses en su hostilidad de principio a una dominación llegada del Magreb. Al no sentirse seguro en la capital, este último soberano la abandonó al cabo de un año y medio para retirarse a Málaga. Su tío Al-Qāsim volvió allí durante algún tiempo pero tampoco pudo mantenerse y en septiembre de 1023 Córdoba se encontraba definitivamente liberada del califato hammudí. Yahyà al-Mu'talī después de haber conseguido eliminar a su tío, gobernará Málaga, Algeciras y Ceuta, que se muestra como segunda capital de este curioso estado a caballo entre las dos orillas del Estrecho de Gibraltar, hasta su muerte en 1035. Su territorio no es muy extenso y se parece a los otros "reinos de Taifas" que se organizan al mismo tiempo en al-Andalus. Sin embargo, el poder hammudí continúa presentándose como un califato, lo que no osa hacer ninguno otro emir andalusí. En general, los principados fundados por los bereberes del Magreb en Andalucía reconocían esta pretensión y sus emires, en cuya primera fila se encuentran los ziríes de Granada, se presentan, en teoría, como investidos de su poder local por este califato, aunque sean de hecho independientes. Pero solo toman *laqab*es en *dawlà* (del tipo *Sayf al-dawlà*, que significa "espada de la dinastía") y no acuñan moneda, lo que significa que dependen del poder superior del soberano de Málaga, cuyo sobrenombre incluye *Allāh* y que acuña una importante cantidad de moneda donde inscribe su nombre, como había hecho en el poco tiempo en el que había gobernado Córdoba.

En él transcurso de los años siguientes tuvieron lugar varias tentativas de restauración omeya en la capital. Todas fracasaron lamentablemente. Después de dos reinados efímeros, la tercera experiencia es significativa del descrédito en el que había caído el califato: los notables de Córdoba ofrecen en 1027 el califato a un omeya que se encontraba refugiado en la localidad levantina de Alpuente, bajo la protección del gobernador de esta ciudad, 'Abd Allāh Ibn Qāsim, un miembro de la aristocracia militar de las fronteras. Este Hishām III *al-Mu'tadd* no se apresuró en ejercer su función en Córdoba donde no se instaló hasta 1029. Su reinado no fue mejor que los anteriores, y en noviembre de 1031 fue expulsado del poder. Los notables de la capital que, tras haberle llamado, habían tramado su derrocamiento, decidieron entonces no "suprimir el califato" como se dice a veces, lo que evidentemente no estaba en su mano, sino no reconocer a ningún califa. La existencia de un califa en Córdoba ya no tenía sentido pues no gobernaba el país. En todas partes, en Zaragoza, Toledo, Sevilla, Granada, y en una quincena de ciudades de cierta importancia se habían consolidado gobiernos locales que ejercían el poder real.



Plano de la fortaleza de Gormaz. Construida en piedra, se extiende a lo largo de 400 m por 40 a 60 m de ancho; domina y controla eficazmente la llanura castellana y seguramente servía de punto de concentración de los ejércitos del califato enviados contra los cristianos (de Lévi-Provençal).

C. ¿Por qué desaparece el califato?

El debilitamiento y la desaparición del califato de Córdoba se pueden explicar por un compendio de factores muy diversos. La disociación entre poder legítimo y poder de hecho podría haberse resuelto, en principio, con la restauración de un califato, reestablecido en la plenitud del ejercicio de su autoridad, pero se ha visto que esto no sucedió. En primer lugar, hay que tener en cuenta el aislamiento palatino del soberano y el alejamiento del poder con respecto al "país real". Este debió acrecentarse cuando la reforma militar de Almanzor hubo roto el vínculo que existía todavía entre califa y elites de la población de al-Andalus, mediante la movilización regular del viejo *ŷund* aristocrático árabe. A ejemplo de lo que ocurrió en Oriente desde época abbasí, el ejército del califato, a finales del siglo X, ya no descansa esencialmente en los árabes, salvo de forma parcial en la Marca Superior donde antiguos linajes árabes -así como bereberes andalusíes y algunos elementos muladíes- continúan teniendo un papel militar. Los árabes, y de forma general las elites "civiles" en su conjunto, especialmente las de las ciudades, no se prestaban a llevar armas. Se dedican mejor a funciones jurídico religiosas como lo habían hecho en Oriente desde hace tiempo las elites urbanas. La función militar tiende desde entonces, según una línea de evolución idéntica, a ser ejercida cada vez más por fuerzas mercenarias o serviles. Almanzor simboliza, en cierto modo, el paso de una estructura a otra. Aunque de linaje árabe, recibió una formación de secretario y no de militar. Consciente de la necesidad de dominar el aparato militar, dirige personalmente el ejército, pero contribuye eficazmente a crear un ejército nuevo, en el que la población andalusí y su antigua aristocracia constituida por el viejo núcleo árabe, al que se añadían los bereberes y los muladíes arabizados, está poco representado. Al final de su gobierno, la fuerza del califato omeya reside en grupos heterogéneos totalmente antagónicos -*saqāliba*, bereberes magrebíes, antigua

Gran pila rectangular de mármol dedicada a Almanzor. Fechada en 377/987-988, fue realizada para la nueva ciudad palatina edificada en 979-981 por Almanzor, *Madīnat al-Zāhira*. Presenta una decoración esculpida y en la cara aquí presentada contiene una serie de tres grandes arcos trilobulados con dovelas alternadas, inspiradas evidentemente en la arquitectura de la mezquita de Córdoba, adornadas en su interior con pámpanos. El "dictador" amirí aparece en ella designado como *al-Mansur Abi 'Amir Muhammad b. Abi Ami*: incluso en la residencia palatina edificada para su uso personal, y en el apogeo de su poder, no toma oficialmente el *laqab* de porte califal de *al-Mansur bi-llāh*, pues los *laqab*'s en Allāh estaban reservados al califa.



aristocracia de los qurayshíes y clientes de origen oriental, así como linajes militares de las marcas- lo que contribuye a explicar la disociación anárquica provocada por la confusión de 1009.

El hecho de que los andalusíes hubieran sido en su conjunto hostiles a los hammudíes, que eran árabes pero que habían residido durante mucho tiempo en el Magreb, hasta haberse berberizado, y sobre todo, que tenían como fuerza principal a bereberes venidos recientemente del Magreb, considerados bárbaros, en la opinión arabizada de la Península, explica en gran parte el fracaso de esta dinastía. Pero el reinado más favorablemente interpretado de Al-Qāsim b. Hammūd había mostrado que el abismo no era insalvable. Sobre todo, teniendo en cuenta que las posteriores tentativas de restauración omeya no fueron mejores, o bordearon el ridículo. Podemos hacer referencia casi con toda seguridad, a la incapacidad o ineptitud de los últimos califas. Si seguimos la descripción que hace Lévi-Provençal, Muhammad III al-Mustakfī, por ejemplo, colocado en el poder por unos meses, de 1024 a 1025, era "débil, perezoso y disoluto. Se rodeó de gentes rudas. Era el hazmerreír de sus acólitos que le apodaban "miedica" o "barrilete" a causa de su cobardía o su gordura. Consiguió mantenerse más de un año en medio del mayor desorden. Hizo estrangular a su primo Ibn al-'Iraqī..." Como guinda, tuvo que abandonar la capital donde estaba amenazado por la vuelta de los hammudíes, disfrazado de cantora, para ser asesinado algunos días después por uno de los cortesanos que le habían acompañado en la huida. Las descripciones de otros reinados no dan una imagen mucho más favorable de los últimos soberanos omeyas.

Sin embargo, nos podemos preguntar si la calamitosa impresión que produce la lectura de las fuentes relativas a esta época no impide plantear una cuestión de fondo sobre el carácter, quizá inadaptado, del tipo de poder de pretensión universal que representaba el califato. Aunque solo tendría que haber existido un califa, símbolo político-religioso de la unidad de la comunidad de los musulmanes o *umma*, esta última, de hecho se había dividido desde hacía tiempo en múltiples emiratos que solo reconocían vagamente la supremacía teórica del lejano califa abbasí de Bagdad. En el siglo X, el mundo musulmán se había repartido entre tres grandes califatos que pretendían la supremacía teórica sobre la *Dār al-Islām*, aunque ninguno hubiera tenido la menor posibilidad de realizar esta pretensión universalista. Existía por lo tanto un desfase creciente entre la división efectiva de los musulmanes y un ideal político religioso unitario que, remontándose a los primeros tiempos del Islam, había dejado de realizarse concretamente desde finales del califato omeya de Damasco. El califato era, de hecho, como una "idea muerta" que ya no servía en la práctica política cotidiana, aunque este ideal era todavía susceptible de animar utopías y revueltas. En el siglo XI, se buscan por todas partes soluciones nuevas, que no se llegarán a formular a causa de la rigidez de las normas de derecho público musulmán y de la incapacidad de elaborar, en principio, fórmulas políticas mejor adaptadas a la fragmentación del mundo musulmán.

Un gran jurista bagdadí, al-Mawardī, elabora algo después de la desaparición del califato de Córdoba un célebre tratado jurídico, los *Ahkām al-sultāniyya*, donde se manifiesta la aspiración de resolver la contradicción entre el ideal y la realidad. Mantiene la idea de la necesidad del califato, único poder legítimo consagrado por la tradición, como una institución obligatoria, pero imagina que éste ha "delegado" su poder a "magistrados" entre los que incluye los que ejercen el emirato sobre un estado. La misma idea se traducía, concretamente desde el siglo X, en la atribución por parte del califa de Bagdad, cuyo poder se consideraba procedente de Dios -lo que explicaba su *laqab* en Allāh- a algunos emires, como los hamdaníes y buyíes, de ciertos sobrenombres en *dawlà* (del tipo *sayf al-Dawlà*, "espada

de la dinastía"), que suponían que estos gobernantes locales habían sido investidos de una autoridad local por el régimen o la dinastía *(dawlà)* abbasí. Estos *laqab*es se difunden como se ha visto en al-Andalus con el segundo amirí, y después en beneficio de los príncipes de Taifas. Probablemente el califato ya no era una idea "operativa" y se encaminó en algunos decenios hacia su desaparición. A su estilo, y con cierta confusión, los andalusíes de esta época sacaron también la conclusión práctica de su incapacidad para hacer funcionar el régimen califal, dando el poder a los soberanos locales. Aunque no reconocen a un califa de carne y hueso, tampoco se atreven a ir más allá que Marwardī suprimiendo pura y simplemente una institución tan venerable y que concebían vinculada a la misma civilización musulmana. Por ello, los gobernantes de los emiratos del siglo XI conservaron durante mucho tiempo en sus monedas la mención teórica de un califa legítimo, aunque éste hubiera desaparecido hacía tiempo. De este modo, los diferentes poderes que ejercieron la autoridad concreta en emiratos andalusíes, no consiguieron encontrar la base teórica que les habría permitido considerarse verdaderamente legítimos.

Tiraz de Hishām II. Esta tela emblemática en hilo de seda, lino y oro, de longitud total de 109 cm por 18 de ancho, proviene de un relicario conservado hasta el siglo XIX en una iglesia de San Esteban de Gormaz (Soria). Probablemente se trata de un almaizar, pieza de tocado y de traje que cubría la cabeza y caía por los hombros. Lleva el nombre del califa *'Abd Allah* ("esclavo de Dios", utilizado aquí no como nombre propio sino como calificativo del soberano omeya) Hishām II (976-1009). Seguramente fue confeccionado en un taller califal (*tiraz*, término que se aplica también a las producciones de estos talleres oficiales).

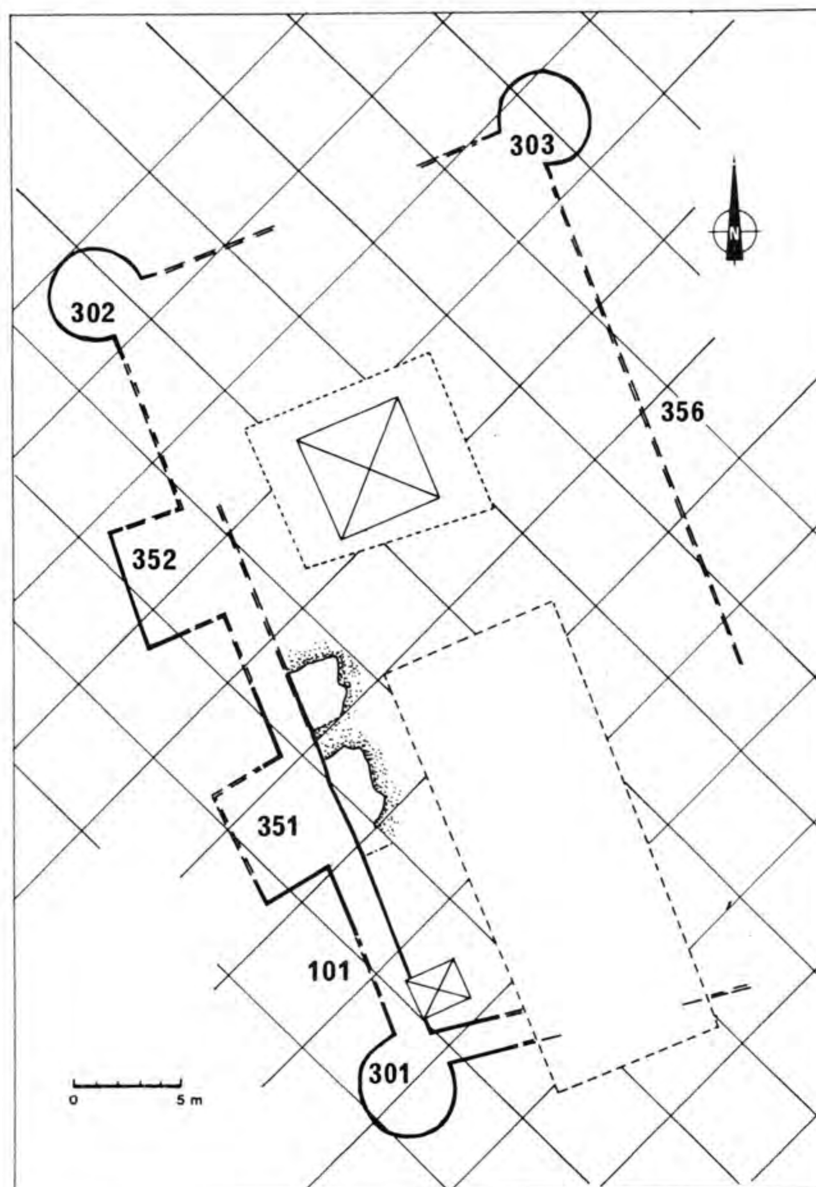
D. De la "convivencia" al enfrentamiento: al-Andalus y el espacio mediterráneo en la encrucijada de los siglos X-XI

El gran enigma de la historia de al-Andalus evidentemente tiene que ver con el extraño y radical cambio de coyuntura que se produjo en el siglo XI. El califato de Córdoba se



manifestó en su apogeo político hacia el año mil. Entonces domina el Magreb occidental de donde ha desaparecido prácticamente la competencia del califato fatimí al que se opuso durante todo el siglo X. Hay un gobernador omeya en Fez y se acuñan monedas con el nombre del califa de Córdoba en esta capital y en algunos otros centros del Marruecos actual. Se conservan, entre ellas, algunas de los años 989 al 1005 emitidas en Siŷilmasa, en el punto de llegada de las caravanas que, a través del Sáhara occidental, llevan el oro del Sudán hacia las regiones del Mediterráneo occidental. Por entonces, la pequeña dinastía de los emires locales Banū Wānūdīn, que se han apoderado de la ciudad hacia 980 en nombre del Califato de Córdoba, ejercen allí el poder. Generalmente se hace hincapié en el hecho de que el poder cordobés llegó en aquel tiempo a dominar las "rutas del oro" del Magreb occidental, cuyo control sería una de las causas del largo conflicto que opuso a los omeyas contra los fatimíes en el norte de África.

Es muy difícil saber si las motivaciones económicas predominaron sobre las preocupaciones ideológico-religiosas en los esfuerzos realizados por Córdoba en oponerse a las tentativas del califato fatimí de Kairuán para dominar el Magreb al-Aqṣà y el Magreb central. La importante cantidad de dinares acuñados bajo el reinado de Hishām II y el gobierno amirí (véase



Plano del fortín de Almiserat. En las alturas que dominan la llanura costera de Denia (monte Xelibre, 755 m), la observación de fotografías aéreas y el desescombro y la excavación han permitido sacar a la luz una pequeña fortificación de piedra seca de planta regular, que parece corresponder a un puesto de vigía destinado a vigilar la costa y el espacio marítimo. La cerámica es homogénea y comprende cierta cantidad de fragmentos de tipo "verde y morado" califal, lo que permite asignar al enclave una cronología de época omeya entre los siglos X-XI, quizás bastante alta (no hay cuerda seca parcial del siglo XI), de época omeya (según A. Bazzana).



Fragmento de ataifor con decoración verde y morado califal encontrada en las excavaciones del fortín de Almiserat. La extensión de la autoridad califal a la costa mediterránea, hasta entonces mal controlada, probablemente se acompaña de la difusión de las modas cordobesas.

pág. 286) corrobora, en todo caso, el hecho de que después de un periodo -finales del reinado de 'Abd al-Rahmān III y comienzos del de al-Hakam II- durante el cual el califato no conseguía apenas acuñar oro, la situación se restableció por completo a favor de los omeyas. La paciente política llevada a cabo en el Magreb fue apoyada por el uso de los medios navales correspondientes. Sin demasiadas dificultades se puede hacer un seguimiento en las crónicas de la constancia de esta política califal que, desde el primer cuarto del siglo X, permitió a Córdoba establecer a la vez su dominio sobre el espacio mediterráneo occidental y sobre la costa magrebí, que constituye su frontera meridional. Podemos pensar que esta política fue apoyada por los marinos y los comerciantes andalusíes que desde el siglo precedente frecuentaban con asiduidad la costa africana y que allí habían establecido factorías como Tenes y Orán. El desarrollo de sus actividades, según hemos visto, se había llevado a cabo de forma autónoma, sin vínculo visible con el poder omeya y, con mucha seguridad, ligado a las importantes actividades de los marinos-piratas que iban a buscar a las costas del antiguo impero carolingio y a las islas del Mediterráneo occidental, Córcega y Cerdeña, los esclavos cuya demanda era muy significativa en el mundo musulmán y a los que el freno de la conquista no permitía ya capturar en número suficiente en los límites continentales de la *Dār al-Islām*. La ciudad de Pechina y su puerto de Almería que se desarrollaron rápidamente relacionados con el impulso del foco comercial e industrial que allí se había constituido, habían conocido a finales del siglo IX y comienzos del X un crecimiento considerable, incluso cuando el poder político cordobés estaba en sus momentos más bajos. La conquista de las Baleares en 902 por la expedición "particular" de 'Isām al-Jawlānī es, según hemos visto, otra manifestación de este dinamismo mediterráneo de los andalusíes independiente de la debilidad política del emirato.

La inteligencia política de 'Abd al-Rahmān III y su tenacidad habían permitido que progresivamente se estableciera el control del poder sobre un espacio costero y marítimo que, hacia el año 900, le era totalmente ajeno y en cuya posesión, por otro lado, nunca había entrado de forma estable durante el primer siglo y medio de su existencia. Lo testimonia el hecho mismo de que las Baleares solo se adhirieron oficialmente al espacio andalusí a comienzos del siglo X. Poco tiempo después de su llegada al poder, controlando todavía bastante mal muchas regiones de Andalucía y en absoluto el resto del territorio que teóricamente pertenecía al emirato, el nuevo soberano a partir del 914 había estado en Algeciras para tomar medidas de refuerzo de la defensa costera y vigilancia del litoral, sobre todo, según parece, con el fin de impedir a Ibn Hafsūn, el principal rebelde de la región, recibir los refuerzos y el avituallamiento que habrían podido enviarle los fatimíes a los que había rendido vasallaje. El apoyo aportado a la pequeña dinastía salihí de Nakūr contra el califato de Kairuán, y sobre todo la ocupación de Melilla en 927 y de Ceuta en 931, así como la ayuda sistemática aportada a los jefes de las tribus bereberes zanatas opuestas a los fatimíes, corresponden a una política africana que exigía importantes medios navales que progresivamente son creados y utilizados.

La extensión de la influencia cordobesa al Magreb y el establecimiento del control del califato sobre el espacio marítimo van a la par. El mismo año de la ocupación de Ceuta 930-931, las listas de gobernadores de las provincias que nos ofrece el *Muqtabis* dan muestra de la existencia de un *'āmil* cordobés en Mallorca, donde, en 937, el califa nombra por primera vez un cadí. El desarrollo sistemático de la flota completa este establecimiento de la autoridad cordobesa. La consolidación de este "poder naval" puede seguirse fácilmente a través del estudio que le ha consagrado Jorge Lirola Delgado. Todas las operaciones llevadas a cabo en el Magreb necesitaban su uso, pero también la toma de control de todo el espacio mediterráneo occidental. De este modo, de nuevo en 945 y después en 947-948, debe enviar flotas a las Baleares para restablecer el orden. Pero varios años antes los nexos entre los diferentes puntos de este espacio son ya patentes a los ojos del poder de Córdoba: así, en 935 vemos a una flota que parte de Almería, que ya es en esta época el puerto militar más impor-



Inscripción fundacional de las atarazanas de Tortosa. Esta inscripción de 333/944-945 conmemora la fundación bajo 'Abd al-Rahmān III de un taller de construcción naval en el puerto militar de Tortosa. Es el testimonio del esfuerzo del califato por controlar el espacio mediterráneo occidental. El responsable es un *qā'id* (general) 'Abd al-Rahmān b. Muhammad, a las órdenes del "servidor de Dios ('Abd Allāh) 'Abd al-Rahmān, *Amir al-mu'minin*", es decir el califa 'Abd al-Rahmān III.

tante del califato, hacer escala en las Baleares, después atacar las costas francas, y finalmente, mientras que se encuentra en Tortosa, recibir la orden de trasladarse al Magreb donde pasa varios meses en Ceuta y Tánger antes de volver a su base.

El papel de los elementos de origen bereber andalusí es, en estas operaciones, bastante notable, por lo que se podría pensar que el poder los utiliza a propósito en la toma de control de este espacio a causa de las relaciones humanas ya existentes entre las diferentes regiones que lo constituyen: por supuesto, la costa magrebí, pero también el Levante valenciano y las Baleares donde parece claro que se había establecido un poblamiento parcialmente bereber tras la conquista. Los generales bereberes Banū Ilyās tienen un papel determinante en la restauración del poder omeya en la región valenciana entre 925 y 930 y, a continuación, Ahmad b. Muhammad b. Ilyās ocupa el puesto de *'amīl* representante del poder omeya en Mallorca. El primer cadí de las Baleares nombrado por Córdoba, citado anteriormente, es también de origen bereber, y cuando en circunstancias aparentemente confusas es revocado en 945 para ser reemplazado por su sobrino, la responsabilidad de dirigir la expedición naval y militar que iba a instalar al nuevo cadí, que tiene por lo tanto el mismo origen étnico, es confiada a un funcionario bereber Ŷa'far al-Mushāfī. Algunos años antes, en 940; 'Abd al-Rahmān III había confiado la delicada misión de ir a arbitrar un conflicto acaecido en el Magreb central entre dos jefes tribales bereberes aliados de Córdoba, precisamente al futuro gran cadí de Córdoba, Mundhir b. Sa'īd al-Ballūtī, gran jurista bereber. Encontramos el mismo personaje en el transcurso de los años siguientes como cadí de las marcas orientales con residencia en Tortosa y controlando a los viajeros que llegaban del país de los francos, regiones con las que tenía lugar un comercio que parece haber sido ya bastante activo hacia mediados del siglo X.

En 965 un mercader judío de la ciudad de Tortosa, Ibrāhīm b. Ya'qūb, tras viajar por Occidente, hace de los países del norte de Europa una descripción que será muy utilizada en las obras geográficas posteriores. Como ya hemos dicho, los mercaderes judíos operaban desde hacía mucho tiempo como intermediarios entre la Europa latina y al-Andalus, y todavía lo serán en el siglo XI, como se verá en el curioso episodio del rapto de la condesa Almodis por mercaderes judíos de la misma Tortosa, por encargo del conde Ramón Berenguer I de Barcelona, en 1052. En esta última ciudad, se constata a comienzos del siglo X la existencia a una buena distancia (tres o cuatro kilómetros) de la muralla tardorromana que encerraba la ciudad de la alta Edad Media, de una estación comercial portuaria tan asiduamente frecuentada por los mercaderes judíos, como para que la altura que la domina hubiese recibido el nombre de Monjuich *(Mons judaicus)*. Estas relaciones, todavía bastante aisladas, limitadas a algunas etapas significativas, y que solo ponen en juego a algunos grupos especializados, parecen consolidarse en la época del califato. Pierre Bonassie mostró claramente en su tesis sobre Cataluña que el oro procedente de al-Andalus comenzaba a penetrar en la economía catalana a partir de los años 980-990 y favorecía considerablemente su desarrollo, claramente iniciado en el campo desde el siglo X, donde se constata un fuerte aumento de la movilidad de los bienes fundiarios, pero frenado a mediados del mismo siglo por la falta de numerario. El carácter mediterráneo de estas relaciones entre al-Andalus y Europa cristiana está claramente subrayada por los hechos monetarios. Los dinares acuñados por los hammudíes de Málaga y Ceuta a partir de 1015 penetran rápidamente en Cataluña y sin duda en otras regiones vecinas donde son conocidos con el nombre de *mancusos ceptinos* (mancusos de Ceuta). Es especialmente significativo que los condes de Barcelona fuesen los primeros príncipes cristianos que retomaron la acuñación del oro, abandonada en el Occidente latino desde la reforma monetaria carolingia, y que lo hagan entre 1018 y 1029 en forma de imitaciones de dinares andalusíes. Estas primeras acuñaciones son seguidas de otras más importantes a partir de 1037. Estos *mancusos* barceloneses imitan a los de Ceuta, los más conocidos en aquel momento en la región, que junto con el oro ya elaborado llega en forma de lingotes que, según parece, eran importados de Ceuta.

La animación económica que estos hechos testimonian afecta a la vez a toda la costa mediterránea. Los puertos de al-Andalus situados entre el gran puerto militar, pero sobre todo industrial y comercial, que es Almería y el foco de desarrollo económico de Barcelona en tierra cristiana comienzan muy claramente en la segunda mitad del siglo X a ser los centros de una actividad cuya mención en las fuentes es casi imperceptible, pero sin la cual no



Tablero decorativo con diseño vegetal estilizada de tradición califal procedente de Denia (siglo XI). El desarrollo económico y político de Denia en el siglo XI, como puerto mediterráneo activo y capital del poder del ambicioso Muŷāhid (hacia 1010-1045), que intentó la conquista de Cerdeña, explica la importancia y la calidad de los vestigios artísticos y arqueológicos que se han encontrado allí (alfares y bronces). Este tablero de mármol esculpido con decoración vegetal de tradición califal, sin duda adornaba un palacio en época de Muyāhid o de su hijo ʿAlī (1045-1075).

se comprendería la evolución posterior de estas ciudades, hasta entonces insignificantes, como importantes centros políticos bajo las Taifas. Aquí también, como en Barcelona, es posible que el desarrollo del campo haya precedido al de las ciudades. En el caso de Valencia, dos funcionarios encargados de la inspección de los canales de irrigación son los que se hacen con el poder durante la crisis del califato y hacen crecer la ciudad, que se desarrolla rápidamente bajo su breve gobierno (1010-1017), a causa de la concentración de impuestos que realizan en beneficio de una clase de advenedizos vilipendiados por el gran historiador Ibn Hayyān. Pero podemos pensar que este desarrollo urbano, como el de la cercana Denia y el sensiblemente anterior de Tortosa, tiene como origen un desarrollo económico global cuyo eco encontramos quizá, en las traducciones a lenguas romances del texto geográfico perdido de Ahmad al-Razī, muerto en 955, donde aparece un elogio a la prosperidad de las llanuras costeras: la de Burriana está intensamente irrigada *(es toda rregantia)* y el territorio de Valencia produce en abundancia azafrán, exportado desde allí "a todas las partes del mundo".

En este contexto, parece que una evolución de la atmósfera política acompaña a las transformaciones económicas. A comienzos del califato, las flotas oficiales restauradas por el gobierno de Córdoba no temían atacar las costas de la actual Cataluña y países francos, continuando con las razias de piratería que tuvieron lugar a partir de las costas andalusíes durante todo el siglo IX. Ya se ha visto que en 935 la flota enviada al Magreb volvía de una expedición contra las costas cristianas. Otras razias navales en esta dirección, procedentes de Almería, son señaladas por al-'Udhri en 940 y 943. Sin embargo, estos mismo años ven evolucionar la situación: se firman tratados con distintos príncipes cristianos, en primer lugar desde 940 con el conde de Barcelona con el que las relaciones habían sido hasta entonces esencialmente belicosas. Acuerdos con otros príncipes cristianos se suceden, entre los cuales el más importante parece haber sido Hugo de Arlés, que consiguió apoderarse de la corona en Italia entre 926 y 947 pero quien, al ser también conde de Provenza se preocupaba sobre todo por los saqueos causados por los sarracenos en Fraxinetum. Desde esta época, éstos dependían oficialmente del califato de Córdoba y 'Abd al-Rahmān III notifica el acuerdo no solo al gobernador de Mallorca sino también al de la base provenzal. El tratado garantizaba explícitamente la seguridad a los comerciantes cristianos y según parece, como consecuencia de este acuerdo los comerciantes amalfitanos llegaron por vez primera a Córdoba en 942; posiblemente desde Provenza pues antes del desarrollo de Génova y Pisa en el siglo XI, estos "griegos" la frecuentaban todavía con relativa asiduidad. Las perspectivas de paz mediterránea que mantiene en aquel momento el califato, se muestran claramente con la llegada a la capital, en ese mismo año 942 del "señor de la isla de Cerdeña".

Podemos pensar que los asuntos del Magreb son en aquel momento lo que más preocupa al gobierno de Córdoba, que busca la paz tanto con Bizancio como con los cristianos latinos para poder consagrar todos sus esfuerzos militares a la lucha con los fatimíes contra los que se enfrentó directamente la flota durante la pequeña guerra, no solo terrestre sino naval, que opone a los dos poderes en 955-956. Esta coyuntura, en conjunto pacífica, de las relaciones, es lo que testimonian las diversas embajadas de los soberanos cristianos de España del norte y de forma menos frecuente otras regiones más septentrionales recibidas en la capital del califato en la segunda mitad del siglo, teniendo en cuenta que nosotros sólo estamos informados de estas relaciones diplomáticas por el breve periodo que cubren los "Anales palatinos", el texto del *Muqtabis* de Ibn Hayyān del que no se conservan sino los años 971-975 del reinado de al-Hakam II. Estos intercambios toman incluso una dimensión cultural: ya se ha dicho que el hijo del primer califa de Córdoba, cultivado e interesado por todo, cuando era principe heredero, en el marco de su importante actividad de mecenazgo, llegó a recibir del obispo catalán Gotmar llegado en embajada a Córdoba durante las negociaciones de paz con Barcelona, una historia de los reyes francos que el prelado redactó en su honor y cuya



Este candelabro de bronce de Denia, fue probablemente importado de Egipto (siglo XI). Es uno de los 9 bronces encontrados en Denia, capital en aquella época de la Taifa dirigida por el liberto Muŷāhid al-'Amiri y después por su hijo 'Ali. No se conservan objetos comparables de origen andalusí, pero es similar a ejemplares conocidos procedentes del Egipto fatimí. Quizá formó parte de los regalos hechos por el califato de El Cairo a 'Ali b. Muyāhid como agradecimiento por el envío de productos alimenticios destinados a paliar la gran hambruna que tuvo lugar en Egipto en 1055. De todas formas se sabe que el puerto de Denia estaba en contacto con Egipto y este objeto ilustra la apertura mediterránea de al-Andalus en época de las Taifas (altura: 47,5 cm).

materia fue posteriormente recopilada hasta en Oriente donde Mas'ūdi (m. 956) la menciona en sus *Praderas de oro*. Por otro lado hemos visto que el califato había tenido con Bizancio, su aliado de hecho contra los fatimíes, relaciones lo bastante buenas como para justificar el envío en 948-949 por el Basileus del texto griego *De materia medica* de Dioscórides seguido, dos años más tarde, a petición de Córdoba, de un traductor que permitiera verterlo al árabe. Se sabe también que cuando al-Hakam II hubo accedido al poder, solicitó de Bizancio expertos en mosaicos capaces de decorar el *mihrab* de la mezquita. Suponemos que en este contexto de "tregua internacional" el califato parece no haber hecho nada o casi nada por mantener la base pirata de Fraxinetum que había llegado a ser molesta y que desapareció bajo los ataques de los provenzales, unidos por fin hacia 972 para destruirla.

En el otro sentido se tiene la impresión de que comenzaba a realizarse una cierta apertura cultural de las zonas cristianas del norte de la Península hacia al-Andalus. Quizá el desarrollo del arte mozárabe al sur del reino de León, en cierto modo, pueda ser interpretado de esta forma (véase p. 82). De manera más significativa, se sabe que en el entorno de los clérigos catalanes, hacia mediados del siglo X, se hacen las primeras traducciones de obras científicas del árabe al latín. Particularmente, en el monasterio de Ripoll y en Vic, Gerbert de Aurillac, el futuro "papa del año mil" Silvestre II, mientras era monje del monasterio de Saint Geraud en Auvernia, fue a estudiar allí algunos rudimentos de la ciencia oriental de 967 a 970. De regreso a Francia, parece haber conservado algunas relaciones con los primeros traductores, entre los que se encuentra un tal Lupitus o Llobet de Barcelona, al que pide la traducción de una obra de astrología en 984. Quizá este personaje era un archidiácono de Barcelona llamado Sunefredo Lobeto, hombre de confianza del conde Borrell que tradujo del árabe un tratado de astronomía que permitía utilizar el astrolabio. También data de esta época un astrolabio latino conocido como "astrolabio Destombes", de clara influencia árabe, conservado actualmente en el Instituto del Mundo Árabe, que se cree fue fabricado en Barcelona.

La vigorosa política de *ŷihād* de al-Mansur, llevada a cabo por razones esencialmente políticas, modificó completamente toda esta atmósfera relativamente distendida, a veces incluso cordial. Las grandes expediciones contra los cristianos conducidas por el *hāyib* a partir de 981, mantuvieron en guardia a estos últimos y se prolongaron bajo su hijo y sucesor 'Abd al-Malik hasta la desaparición de este en 1008. El final de esta política fue, como se ha visto, la desgraciada expedición de Muŷāhid de Denia contra Cerdeña en 1015. El efecto psicológico de estos violentos ataques sobre los cristianos parece haber sido importante. La falta de fuentes impide saber lo que ocurrió exactamente en las regiones occidentales y en la zona pirenaica, pero los textos barceloneses dejan ver con claridad hasta qué punto el saqueo y el pillaje de Barcelona en 985 fueron decisivos en la afirmación de la identidad "catalana". La actitud de relativa apertura que se había entrevisto antes da paso a un repliegue basado en la exaltación de los valores locales en el que se vislumbra el nacimiento de una "nación" que se definió, sin duda, frente al reino franco pero también frente a la renovada amenaza que representaba el Islam. Un documento de 1012 sobre un territorio situado al sur de la ciudad, en la frontera del Islam y que el monasterio de San Cugat quiso abrir a la colonización, traduce con claridad el orgullo y el alivio de los barceloneses, todavía amenazados durante la gran expedición de 1003, cuando la crisis del califato paraliza a los musulmanes: "Ésta tierra siguió tiempo sin cultivar y desierta a causa de las incursiones incesantes de los paganos y de los perpetuos ataques a los que se dedicaban los pérfidos ismaelitas contra las fortificaciones y los *castella* de los cristianos edificados en las citadas marcas de Barcelona. De este modo, durante más de trescientos años, estos lugares solo fueron buenos como pastos para los asnos salvajes y ciervos y otros animales salvajes... La ferocidad de los paganos prevaleció hasta que Dios dio la victoria a los cristianos, a manos de los condes Ramón y su hermano Armengol, quienes, con la ayuda de Dios, pudieron entrar con auda-

cia en Córdoba y por mandato divino, hacer huir a los sarracenos y a los bárbaros, y poner de nuevo en el trono al rey musulmán que se había refugiado con ellos. Entonces Dios dio tranquilidad a los cristianos que pudieron recorrer en paz las citadas marcas, reconstruyendo allí numerosas fortalezas anteriormente destruidas por la superioridad de los paganos".

Hasta cierto punto, podemos pensar que el endurecimiento del Islam y la reactivación de los ataques contra las regiones meridionales que se constatan a finales del siglo X y principios del siglo XI tanto en España como en Italia meridional, tuvieron un efecto similar sobre la cristiandad en su conjunto. En esta época, en la Europa latina, sin duda se tenía una visión bastante confusa del mundo musulmán. Sin embargo, es quizá significativo que la imagen que tenía la poetisa sajona Hroswita (m. después de 975) sea al menos en parte positiva y traduce una cierta admiración: a la vez que critica a ʻAbd al-Rahmān III por haberse portado de forma todavía más detestable que sus antepasados con sus súbditos cristianos, ve a Córdoba como "el adorno del mundo". Los ataques de al-Mansūr, la destrucción de Barcelona, el saqueo de Santiago de Compostela que toda la Europa cristiana comenzaba a visitar, las razias kalbíes en Italia meridional que parecen prolongarse hasta mediados del 1030, se asociaron sin duda en el ánimo de los latinos a la destrucción del Santo Sepulcro de Jerusalén por el califa al-Hakim en 1009 y, después a las empresas de Muŷāhid de Denia contra Cerdeña y Luni en 1015-1016, para agravar la muy confusa y globalmente negativa visión que se podía tener en Occidente de los pueblos musulmanes, responsables de los ataques "sarracenos" de la alta Edad Media.

La tímida apertura recíproca que creemos constatar en época de al-Hakam II es solo un momento fugaz de la historia de las relaciones entre el Islam y la Cristiandad que solo toca a algunos círculos "elitistas" muy reducidos y con poca repercusión en su conjunto, y no el indicio de una atmósfera de "convivencia" mucho más extendida como se piensa a veces. En un espacio mediterráneo occidental donde los cristianos, como lo muestra el documento catalán citado anteriormente, que hace referencia a la intervención decisiva de los condes de Barcelona y de Urgel en Córdoba en 1010, llegados en ayuda del califa al-Mahdī contra su competidor al-Mustaʻīn, toman conciencia repentina de su fuerza, al igual que, en el mismo momento, toman conciencia de ella los caballeros marineros de Génova y Pisa en sus enfrentamientos con los musulmanes en el Mar Tirreno. En estas condiciones psicológicas se abre una nueva fase en el enfrentamiento medieval entre cristianos y musulmanes, sobre un fondo de profunda ignorancia recíproca. Los cristianos no saben nada prácticamente del Islam que sus apologistas han deformado voluntariamente en los escasos textos que lo describen a su modo. Ni querrán saber nada. Tanto en España como en Oriente, se les verá mantener la imagen absurda de una religión "idólatra", llegando incluso a describir estos ídolos que los musulmanes habrían adorado en sus mezquitas, extremo que fácilmente podían constatar como inexistente en los lugares de culto, que la Reconquista trasformaba en iglesias. La situación no era mejor en el lado musulmán. Los andalusíes no se interesan por los francos o los "gallegos" cuyo valor guerrero aprecian pero a los que consideran bárbaros incultos de una suciedad repugnante, reiterando sobre ellos los tópicos forjados en el oriente abbasí. Ante la acuciante falta de soldados, los soberanos de las taifas los reclutarán de forma masiva en sus ejércitos, lo que evidentemente, solo será un remedio ilusorio de su debilidad militar frente al Occidente conquistador.

3. ENTRE LA PLUMA Y LA ESPADA: AL-ANDALUS DURANTE LAS TAIFAS

A. Fragmentación política y dudas sobre la legitimidad del poder

Después del año 1031, si olvidamos la supremacía teórica de los hammudíes sobre los principados bereberes del sur de al-Andalus, ante la desaparición del califato emergen con luz propia cerca de una veintena de poderes de importancia desigual que se dividen el territorio de al-Andalus; son los llamados "reinos de Taifas", que se han constituido localmente durante los veinte años de crisis. De entrada, no todos tienen una estructura monárquica. En Toledo y Sevilla, gobiernos "municipales" o más bien oligárquicos intentaron organizarse, pero funcionaron poco tiempo. En Córdoba, los notables que pusieron fin al califato constituyen un consejo de visires dirigido de hecho por el más influyente de ellos, Ŷahwar b. Muhammad, jefe de una antigua y gran familia de clientes omeyas, los Banū Ŷahwar. El aspecto formal de una oligarquía se mantiene más tiempo que en otros lugares, pero el régimen cordobés evolucionará también hacia una realeza de hecho.

Las modalidades de constitución de estos "reinos", a los que sería mejor llamar "emiratos", pues sus soberanos evitan tomar el título de rey *(malik)* son diversas. En varias ciudades de la Andalucía occidental, hemos visto que el poder volvió a los jefes de los contingentes bereberes magrebíes del ejército califal, a los que el califa Sulaymān al-Musta'īn distribuyó estas localidades en recompensa por su apoyo contra su competidor al-Mahdī. Algunos de estos emiratos bereberes, como los de Arcos o Ronda, son muy modestos. El de Carmona, asignado a los zanatas Banū Birzal es un poco más importante. El más considerable y el único que duró hasta la llegada de los almorávides fue el de Granada, concedido al jefe sanhāŷa Zawī b. Zīrī. Cuando este volvió al Magreb, el poder pasó a Habbūs su sobrino y a su dinastía. En las ciudades más importantes de la costa mediterránea, los jefes *saqāliba* Jayrān en Almería y Muŷāhid en Denia, se hacen con el poder, aparentemente sin encontrar oposición. En las zonas fronterizas, como Zaragoza, Toledo y Badajoz, los que acceden más o menos rápidamente al poder, son elementos de la aristocracia militar de antiguo origen árabe o bereber que se habían mantenido en esas regiones. Al principio, el poder más importante es el de los Banū Tuŷīb de Zaragoza, pero en Toledo, después de que la aristocracia de la ciudad hiciera un intento frustrado de gobierno, accede al poder un miembro de la antigua y poderosa familia de los Banū Zannūn, de origen bereber, que establecidos en Santaver, habían creado dificultades a los toledanos durante el emirato. De este modo, en dos siglos, pasaron del estatus de jefes tribales al de gobernadores militares, y después al de soberanos. Al Suroeste, en Sevilla, y en otras ciudades de la costa atlántica como Huelva-Saltés y Silves, se coloca en el poder a notables de la aristocracia civil, principalmente cadíes. El prototipo de estas dinastías es la de los Banū 'Abbād de Sevilla, que, como los ziríes de Granada, y con más brillantez, consiguen perdurar todo el siglo.



Inscripción sevillana de 472/1079. Esta bella incripción del campanario de la iglesia de El Salvador de Sevilla, que es un antiguo alminar, indica la reconstrucción de la parte superior del edificio, destruido por un seísmo. El soberano que lo mandó rehacer es designado con el nombre de *al-Mu'tamid 'alà Allāh, al-Mu'ayyad bi-nasri-Llāh Abu l-Qāsim* Muhammad, hijo de Ahmad. La escritura es un cúfico muy elegante, de esbeltos trazos y con algunas letras *(lam-alif)* entrelazadas.

Candil zoomorfo de bronce del mobiliario de Liétor (finales del X o comienzos del XI). Este candil, estéticamente muy logrado, formaba parte de un lote de 187 objetos principalmente de metal (algunos de madera) de muy variada naturaleza (arneses, armas, útiles, utensilios agrícolas) descubierto en 1985 en una gruta en Liétor (provincia de Albacete), y ocultados probablemente en época de la crisis del califato de Córdoba. La asociación de armas (pertrechos de un caballero) y de útiles de trabajo plantea el problema de la categoría social a la que pertenecía(n) el/los propietario(s) de estos objetos. El candil lleva la inscripción: "obra de Rashiq") (altura: 11 cm).



No es fácil dar una visión coherente de esta fase de la historia de al-Andalus. Las fuentes históricas son poco solventes. No se han conservado crónicas de ninguna de estas dinastías locales y no parece que hubieran existido, quizá justo a causa de la duda que pesa constantemente sobre los fundamentos de la legitimidad de cada uno de estos poderes. Un autor de esta época como Al-'Udrī, muerto en 1086, y que dejó una descripción geográfico-histórica de al-Andalus de la que se han conservado varios capítulos, manifiesta bastante indiferencia ante las realidades políticas de su tiempo. Un gran historiador, Ibn Hayyān, vivió en esta época. Tenía una posición privilegiada para escribir su historia puesto que era el secretario de los Banū Ŷahwar de Córdoba y consagró una gran obra, el *Matin*, no a una dinastía sino a la historia política de su tiempo en su conjunto, y de su obra derivará toda la historia posterior. Pero Ibn Hayyān es un nostálgico del califato omeya, con una visión extremadamente crítica de los poderes de su época y su obra únicamente nos ha llegado a través de citas que hacen de ella los autores posteriores. La mayor parte de lo que escribió sobre las Taifas nos ha sido trasmitido por un secretario *(kātib)* del siglo XII, Ibn Bassām, que redactó una antología histórico-literaria (la *Dajīra)* cuya perspectiva no es "histórica" en el sentido en que nosotros le damos a este término. En gran medida utiliza la historia de Ibn Hayyān, pero fragmentándola en extremo, para presentar en ella los literatos que le interesan, que son principalmente los grandes *kuttāb* (secretarios) de los soberanos del siglo XI, compilados a causa de la abundancia de su producción y de la calidad de su estilo, y de una escritura ampulosa donde la manera de decir tiene mayor importancia que lo que se dice.

De estos textos destaca especialmente la imagen de ciertas cortes especialmente brillantes desde el punto de vista de la literatura y la poesía, como la del soberano de Sevilla al-Mu'tamid Ibn 'Abbād (1069-1091), él mismo uno de los mayores poetas de su tiempo, al igual que su principal ministro Ibn 'Ammār. Sin duda, fue el soberano más poderoso de la época, pero esto refuerza quizá todavía más una perpetua y molesta confusión entre literatura e historia, que hace que nunca se sepa donde termina una y comienza la otra. Constituye un texto muy importante las *Memorias* del último soberano zirí de Granada, 'Abd Allāh (1073-1090) redactadas tras su deposición por los almorávides, mientras vivía en una residencia vigilada en la ciudad marroquí de Agmat. Esta fuente excepcional presenta sin embargo, una visión muy personal y subjetiva del reinado del autor y de la historia de su dinastía, pues se trata sobre todo de una autojustificación destinada a responder a las críticas hechas al soberano zirí tanto por sus súbditos como por los rigoristas almorávides.

Aunque dinastías importantes y perdurables como las de Sevilla y Granada, a pesar del aspecto fragmentario o parcial de las fuentes que hablan de ellas, son relativamente conocidas, otras quedan casi completamente en la sombra, como las que dirigen los pequeños reinos efímeros de los Banū Muzayn de Silves, que duran de 1028 a 1052, o los Banū Bakr de Huelva-Saltés que permanecen en el poder de 1011 a 1051. Estos dos pequeños emiratos son ocupados a mediados de siglo por el poderoso soberano de Sevilla al-Mu'tadid Ibn 'Abbād (1042-1069), el padre del rey poeta al-Mu'tamid citado anteriormente. Casi no se sabe nada de su historia aparte de los nombres de sus soberanos. Uno de los hijos de *'Izz al-Dawlà* 'Abd al-'Azīz al-Bakrī, que gobierna Huelva en la primera mitad del siglo, será el célebre geógrafo Abu 'Ubayd al-Bakrī que vivió en Sevilla tras la anexión de Silves por los Banū 'Abbād, y nos dejó una importante descripción del Magreb, pero nada conocido sobre el "reino" que había gobernado su padre. De algunos de los pequeños linajes que perduran todo el siglo, como el de los emires de Alpuente, la localidad montañosa del Levante valenciano donde residía, antes de su ascenso al califato, el último omeya que fue llamado para reinar en Córdoba en 1029 a 1031, solo se conoce una lista de soberanos que se sucedieron normalmente de padre a hijo, pero cuyas fechas de reinados son a veces inciertas. Se trata sucesivamente de 'Abd Allāh , *Nizām al-Dawlà I* (1010-1030), Muhammad *Yumn al-Dawlà* (1030-1042), Ahmad *'Izz al-Dawlà* (1042-1043), y 'Abd Allāh *Nizam al-Dawlà II* (1043-1106). Las incertidumbres son mayores aún en lo relativo a los gobernantes *saqāliba* de una ciudad como Tortosa cuya sucesión ni siquiera es conocida; se destaca únicamente un Muqātil al-Saqlabī, jefe eslavo que lleva el sobrenombre o *laqab* emiral clásico de *Mu'izz al-Dawlà*, y el más extraño de *Sayf al-Milla* ("espada de la religión"), en las monedas acuñadas en esta ciudad durante los años 431-445/1039-1054.

Una de las fuentes más importantes que permiten verter alguna luz sobre esta época son las numerosas monedas acuñadas por algunos de estos soberanos, aunque no todos; por ejemplo de los de Alpuente solo conservamos algunos especímenes, y de los de Silves y Huelva ninguno. Parece que los pequeños emires bereberes de las ciudades andalusíes no tuvieron cecas, o solo en fecha tardía, como los ziríes de Granada que solo acuñaron monedas tras la desaparición del califato hammudí cuya soberanía en principio reconocían. Durante todo el periodo de crisis del califato, mientras que los últimos omeyas solo tienen emisiones discontinuas, las de los hammudíes de Ceuta y Málaga que acuñan muchas monedas de buena calidad, especialmente dinares de oro conocidos en el mundo cristiano con el nombre de "mancusos de Ceuta" *(mancusos ceptinos)* son continuadas e importantes, como ya se ha señalado. Esto se explica por la reivindicación califal, pero quizá también por su control de provisiones de oro de la Península desde el Magreb a través de los puertos del Estrecho. Como se dirá de nuevo un poco más adelante, pues el hecho es importante para la comprensión de las realidades políticas de esta época, sólo una dinastía se atrevió a arrogarse el derecho de acuñar moneda antes de la caída del califato, la de los tuŷibíes de Zaragoza.

Esta dinastía formaba parte de la aristocracia militar árabe de la frontera, y ya había ejercido el gobierno de la Marca superior a finales del emirato y bajo el califato. Con el declive de este último los Banū Tuyīb se encuentran de forma natural con el mando de la región. A Mundhir I ya prácticamente independiente tras la revolución de Córdoba, que muere en 1023, le sucede su hijo Yahyà (1023-1029). Estos soberanos tomaron respectivamente, según el modelo amirí, los *laqabes* de *al-Mansūr* y *al-Muzaffar*. En las monedas acuñadas bajo el reinado del segundo de estos emires en Zaragoza, solo figura el nombre del *hāŷib* Yahyà, sin indicación de su *laqab* y la autoridad en nombre de la cual son acuñados estos primeros dinares es la del califa hammudí al-Qāsim al-Ma'mūn. Posteriormente las monedas de los tuŷibíes son emitidas con el nombre de un *Imam 'Abd Allāh* invocación donde se ha querido ver una referencia al califato abbasí. De hecho, parece que esta evocación de

Decoración de ataurique del Castell Formós de Balaguer (¿mediados del siglo XI?). En Balaguer, ciudad fronteriza de la Cataluña cristiana parece haber existido un palacio de los emires de la Taifa de Lérida.



un *imām* o califa "servidor de Dios" ('Abd Allāh), apelación genérica que ya habían utilizado los omeyas, representa más la idea de un califato teórico en ausencia de un califa concreto, unánimemente reconocido. Después de 1031 se acuñan monedas en Zaragoza con el nombre del último omeya de Córdoba Hishām III *al-Mu'tadd bi-Llāh,* expulsado de Córdoba en esta fecha y refugiado en la Marca superior bajo la protección de los tuŷibíes. Aparece en la monedas del hijo y sucesor de Yahyà, Mundhir II (1029-1037) mientras este último figura con el *laqab* emiral o de delegación de *Mu'izz al-Dawlà,* o simplemente como *al-hāŷib* Mundhir.

A través de estas variaciones, de la multiplicación de títulos de este estilo y su enmarañamiento cuya complejidad es a menudo difícil de desenredar, se percibe claramente el problema fundamental, ya citado, de estos emires de Taifas y de la organización sociopolítica de su tiempo: el de la legitimación de su poder. Como ya se ha indicado nunca toman oficialmente el título de "rey" *(malik),* con el que por el contrario, son corrientemente designados por sus poetas y panegiristas. En principio solo son, como los amiríes, de los que frecuentemente se les ha visto que tomaban la titulatura, delegados de un poder califal cada vez menos creíble y que finalmente desaparece. Si se exceptua el caso de Zaragoza, y el de los hammudíes de Ceuta-Málaga que reivindican el título califal, nadie se atreve en ninguna Taifa a acuñar monedas antes de 427/1035. Es un hecho curioso que, este año y los siguientes provoca la aparición de acuñaciones monetarias en diversas capitales. Sevilla, ciudad convertida en el bastión del arabismo andalusí, está expuesta a los ataques de los mismos hammudíes y sus aliados bereberes que quieren obligarla a reconocer la soberanía del califato de Ceuta-Málaga. Para frenar esta amenaza de intromisión de una dinastía "extranjera" de origen magrebí que ellos desprecian, los dirigentes de Sevilla, y a su cabeza su emir, el antiguo cadí Muhammad Ibn 'Abbād, urden el entronizar en su ciudad a un sosia del califa omeya Hishām II destronado por la Revolución de Córdoba de 1009 que probablemente pereció asesinado algunos años más tarde. Reconocido de forma oficial como califa, este fantoche investió rápidamente a los abbadíes con el gobierno "legal" de Sevilla proporcionándoles una apariencia de legitimidad.



Capiteles de la Aljafería de Zaragoza (después de 1065). La mayoría de los capiteles de la Aljafería son de alabastro, de tipo corintio o compuesto, de proporciones más estilizadas que sus antecesores califales.



Candil con decoración zoomorfa (siglo X). Otro ejemplo de candil, procedente de Jimena, en la provincia de Jaén, cuya asa es en forma de león rampante.

Este episodio insólito suscitó una gran conmoción. Se llevó el asunto muy lejos, hasta hacer que las mujeres del harén del verdadero Hishām reconocieran al falso soberano. Los contemporáneos se tomaron el hecho en serio: los cordobeses, presionados por los abbadíes para reconocer a este califa -e instalarle en el antiguo alcázar de los califas omeyas-enviaron a una comisión oficial para asegurarse de su identidad. En Zaragoza, un miembro del clan tuŷibí en el poder, asesinó a su primo el emir Mundhir II (1036-1038) con el pretexto de que no había reconocido al califa entronizado en Sevilla. Al ocupar su lugar se apresuró a acuñar monedas con el nombre de este último. Este golpe tuvo consecuencias importantes puesto que provocó un cambio de dinastía. Los habitantes de Zaragoza, descontentos, al cabo de algunas semanas expulsaron al nuevo emir para reconocer como soberano al personaje más influyente de Estado, el gobernador de Lérida Sulaymān b. Hūd, que pertenecía a otra gran familia militar de la Marca. Una vez en el poder, funda la segunda dinastía de Taifa en el valle del Ebro, la de los hudíes, que sin embargo, no cuestionó el reconocimiento oficial del califa de Sevilla y continuó inscribiendo en sus monedas el título califal, el nombre y el *laqab* de este último (*al-Imām Hishām al-Mu'ayyad bi-Llāh).*

Por lo que se refiere a los hudíes, es verdaderamente singular el caso de Zaragoza, al que hemos hecho alusión anteriormente y que acaba de ser estudiado con mucho detalle en la tesis de María Soler Balagueró: presenta tal precocidad en las acuñaciones que merece ser explicada. Se comenzaron a emitir dinares bajo los tuŷibíes, algo antes de la caída del califato, pues las primeras emisiones conocidas, con el nombre del hammudí al-Qāsim *al-Ma'mūn son* del año 415/1024. Hemos mencionado que bajo el reinado de este soberano se habían sosegado las tensiones entre el califato hammudí y los andalusíes, en principio poco favorables a esta dinastía magrebí. Sabemos por las fuentes escritas que el tuŷibí Mundhir I (1013-1023) había reconocido formalmente la soberanía teórica de al-Qāsim. Los versos compuestos en 1018 por el gran poeta de los amiríes Ibn Darrāŷ al-Qastallī, quien, huido de los disturbios de Córdoba, residía en la corte de Zaragoza, alaban claramente a este emir, designado como "nuestro señor", asociándolo al califa al-Qāsim "nuestro soberano". Pero este último vio como su sobrino Yahyà le disputó el poder a partir de 1021 y terminó por capturarle y hacerle ejecutar hacia 1024. Es probable que este conflicto diera la ocasión a los tuŷibíes, por propia iniciativa o quizá autorizados por el mismo al-Qāsim, para acuñar monedas, las primeras emitidas en una Taifa. Ningún otro soberano local se atrevió a hacer lo mismo en una época tan temprana. Solo tras la proclamación en Sevilla en 1035 del falso Hishām II, algunos gobernantes, principalmente los abbadíes y los emires de Valencia y Denia, tras reconocer en principio a este *al-Mu'ayyad*

bi-Llāh, comenzaron a acuñar monedas en el nombre de éste y en el suyo propio. Siguiendo una evolución que recuerda a la que se puede observar en Zaragoza, donde se acuñaron también, monedas con el nombre del califa sevillano a partir de 1038, los emires de las Taifas, progresivamente, afirmaron de forma más clara en las leyendas monetarias, una soberanía que en sus comienzos era poco firme. Sólo se hacen menos insistentes las referencias al califato durante la segunda mitad del siglo, y terminan por desparecer, mientras que los "reyes" efectivos se apropian de *laqab*es califales cada vez con menos complejos. Sin embargo, en Zaragoza bajo la dinastía hudí, un gran soberano como Ahmad b. Sulaymān, durante su largo reinado (1046-1081), solo inscribe en sus monedas su *laqab* emiral de *'Imād al-Dawlà* mientras que sabemos que también tenía el sobrenombre califal de *al-Muqtadir bi-Llāh*. Solo podemos explicar esta discreción por un escrúpulo político-religioso.

La historia de los acontecimientos del periodo siempre ha parecido muy confusa. Estos numerosos poderes están en conflicto constante los unos con los otros. En Denia, por ejemplo, el ambicioso jefe *saqāliba* Muŷāhid (1010-1045) que es como los otros oficiales eslavos, un liberto de los amiríes, rechaza someterse al soberano de esta familia que los militares y funcionarios del mismo origen, numerosos en la región oriental, como ya se ha visto, entronizan en Valencia en 1020 o 1021. Este último es el nieto del gran Almanzor, el hijo de 'Abd Al-Rahman Sanŷūl, al que consideran como su "señor". Las relaciones entre este 'Abd al-'Azīz al-Mansūr y Muŷāhid son siempre malas. Tampoco son buenas entre los abbadíes de Sevilla y sus vecinos. El belicoso *al-Mu'tadid*, segundo soberano de la dinastía (1042-1069), mantiene una guerra continua con los emires bereberes que limitan sus estados al este y con los príncipes árabes del oeste, y llega a anexionarse los territorios de unos y otros, acrecentando considerablemente sus estados. Las fuentes árabes están plagadas de anécdotas horribles sobre la crueldad de este príncipe que según dicen, tenía un cofre lleno de las cabezas de sus enemigos, con las que gustaba "deleitarse mirándolas", en expresión de Dozy, quien en el siglo XIX transcribe ampliamente estos relatos en una versión tan exacta en su fondo como romántica en la forma.



Recinto de El Vacar. Este recinto de forma muy regular edificado en *tabiya* o tapial, debe haber controlado un acceso a Córdoba por el norte. Se data a menudo en época califal, pero el problema de su cronología no se puede resolver con certidumbre.



Detalle del aparejo de tapial de El Vacar. Se observa con claridad la sucesión de hiladas con los agujeros por los que pasaban las almojayas que unían entre ellas las planchas del encofrado.

La manera en que el gran historiador holandés expone, por ejemplo, los altercados del príncipe de Sevilla con los emires bereberes Banū Abī Qurra de Ronda es antológica. Al-Mu'tadid se aventuró a visitarles en su plaza fuerte de la montaña, deseoso de urdir contra ellos una sublevación de las poblaciones arabo-andalusíes de la región. Aparentemente se había adormecido tras una comida "donde no se había escatimado el vino"; sus invitados proyectaron en voz alta desembarazarse de él. Estos hombres estaban "endurecidos desde la infancia por toda clase de crímenes y sus curtidos rostros no expresaban ni sorpresa ni repugnancia". Solo fueron disuadidos de su proyecto por un joven pariente del emir de Ronda quien "indignado en grado sumo" se rebeló contra este desleal proyecto. El soberano sevillano, que seguramente había oído todo, no dio muetras de la "increíble angustia " que había sentido, multiplicando, por el contrario, los testimonios de reconocimiento hacia sus anfitriones a los que colmó de atenciones y regalos. Pero tras conseguir su confianza, les invitó a Sevilla junto con otros jefes de emiratos vecinos, e hizo tapiar las salidas del *hammām* en el que les había invitado a descansar. "Saboreando con delicia el bienestar que procura el baño", los notables bereberes "escucharon un ruido ligero, como si los albañiles estuvieran trabajando, pero no prestaron gran atención. Al cabo de algún tiempo, sin embargo, el calor se hizo cada vez más sofocante y quisieron abrir la puerta ¡Cuál no sería su espanto!. ¡La puerta estaba tapiada y todas las entradas de aire cerradas!. Murieron todos asfixiados". El soberano sevillano, sin embargo, se había ocupado de retener en el exterior al joven que le había salvado la vida. Tras informarle de la suerte de sus parientes, "como veía que en su rostro se reflejaba un terror profundo le dijo: En cuanto a ti, no tienes nada que temer. Tus parientes y tus amigos merecían morir puesto que tuvieron durante un momento la idea de asesinarme. Has de saber que yo no dormía en el momento en que esta proposición fue hecha, pero también escuché las nobles palabras que pronunciaste en esta ocasión... Puedes elegir ahora, si decides quedarte aquí, estoy dispuesto a compartir contigo todas mis riquezas, pero si prefieres volver a Ronda, te haré acompañar allí después de haberte colmado de presentes".

Más allá de estas anécdotas verdaderamente pintorescas, hay que constatar el hecho de que la expansión sevillana solo deja subsistir en Andalucía un núcleo de resistencia importante, el de los ziríes de Granada, donde se refugiaron los guerreros bereberes de los otros estados del mismo origen conquistados por los abbadíes. Tras la desaparición de los hammudíes hacia 1060, asistimos a una división de sus estados entre estos últimos, que se apoderan de Algeciras, y los emires granadinos, que se aseguran la posesión de Málaga. Al norte, al-Muqtadir de Zaragoza consigue en la misma época el control de los emiratos de Tortosa (1060) y Denia (1075), donde despoja a su yerno '*Iqbāl al-Dawlā* , hijo y sucesor de Muŷāhid al que sucedió en 1045, pero sin su talento. En la segunda mitad del siglo, de la expansión de los principales reinos que se anexionan los estados menos poderosos, se deriva una relativa simplificación de la geografía política de las Taifas, sobre todo al sur, donde la expansión de los abbadíes constituyó un vasto y poderoso reino. Después de haber integrado los pequeños emiratos árabes y bereberes, se apoderaron de Córdoba en 1069, poniendo fin a la débil dinastía de los Banū Ŷahwar, e incluso de Murcia en 1078. Por lo tanto, a final del siglo, este imperialismo de los abbadíes solo deja subsistir en el sur de al-Andalus, además de los bereberes ziríes de Granada, a los árabes Banū Sumadīh de Almería. Bajo su último príncipe, Al-Mu'tamid (1069-1091) el célebre rey poeta, el poderoso estado sevillano sigue en conflicto casi continuo con la dinastía de los Banū l-Aftas de Badajoz y con la de los ziríes que persisten con dificultades. Las *Memorias* del último emir de Granada 'Abd Allāh (1073-1090) consagran largas páginas a los conflictos con su temible vecino sevillano, y a los esfuerzos que uno y otro soberano hacen para ganarse el favor del poderoso rey de Castilla Alfonso VI que interviene constantemente en sus asuntos, llegando a ser casi su árbitro permanente.

B. A la sombra de los príncipes: el esplendor cultural del siglo XI andalusí



Astrolabio de al-Sahli construido en Toledo en 460/1067-1068. El astrolabio o "tomador de estrellas" (*astrolabos* en griego) permite determinar la altura de los astros por encima del horizonte. A partir de textos griegos traducidos, los árabes desarrollaron a su vez la técnica de construcción de astrolabios, relacionada con una astronomía matemática no solo especulativa, sino que también tenía aplicaciones prácticas (como la determinación de la *qibla* o dirección de La Meca). En las Taifas, especialmente en Toledo, este sector científico conoció un impulso nuevo con el matemático y astrónomo al-Zarqiyal (el Azarquiel de los latinos) y asimismo la construcción de instrumentos más perfeccionados.

La rivalidad entre los príncipes es igual de viva en el ámbito literario, científico y artístico. Tras la constitución de los centros de poder provinciales, los letrados y sabios expulsados de Córdoba por la revolución y la constante anarquía ofrecen sus servicios a los gobernantes locales que se muestran como mecenas y se disputan los mejores poetas y hombres de letras. Podemos poner el ejemplo del más eminente poeta de los amiríes, Ibn Darrāŷ al-Qastallī algunos de cuyos versos laudatorios dirigidos a 'Abd al-Malik al-Muzaffar hemos citado y al que sus contemporáneos consideraban émulo del gran poeta oriental al-Mutanabbī. Después de estar algún tiempo en Córdoba tras la Revolución de 1009 y haber dedicado algunos poemas a al-Mahdī, y posteriormente a Sulaymān al-Musta'īn, abandona la capital para encontrar refugio en Ceuta, donde la rudeza de los bereberes le repugna, y después cerca de los gobernantes *saqāliba* de Almería, Valencia y Tortosa. Cuando en 1018 estos jefes, aliados al emir tuŷibí Mundir de Zaragoza y al conde de Barcelona, proclaman califa en el Levante al omeya al-Murtadà, al que quieren enfrentar a los hammudíes que han tomado Córdoba, compone versos en su honor. Después del lamentable fracaso de esta tentativa reside diez años en Zaragoza donde es secretario y panegirista de los tuŷibíes. Finalmente, pasa los dos o tres últimos años de su vida en Valencia y Denia donde, antes de morir en 1030, canta alternativamente al amirí 'Abd al-'Azīz al-Mansūr y a su adversario Muŷāhid. Las actividades poéticas son, durante todo el siglo, especialmente cultivadas en todas las cortes principescas. Esta poesía ha sido muy estudiada desde la visión de conjunto que en 1937 Henri Pérès dedicara al segundo clasicismo que representa esta fase andalusí en el desarrollo de la poesía árabe. Sin embargo también se cultivaron otras muchas disciplinas.

Muyāhid de Denia, personaje muy culto, es especialmente conocido por haber hecho de su capital, puerto modesto en el siglo X, pero que en el siglo XI se beneficia del auge económico del Mediterráneo occidental, un famoso centro de lexicografía y sobre todo de lectura coránica, al que dio lustre en los años 1026 a 1053 el cordobés Abu 'Amr al-Dānī, quien habría formado allí a unos cincuenta discípulos. Las cortes más importantes, de Córdoba, Sevilla, Toledo, Badajoz y Zaragoza atraen a los hombres de letras y sabios, pero los príncipes más modestos no quieren quedarse atrás. El primer emir de la pequeña ciudad montañosa de Albarracín, Hudhayl b. Razīn (1012-1045), que reinaba sobre algunos cientos de kilómetros cuadrados, invirtió sumas considerables en la compra de instrumentos de música y de esclavas cantoras; su corte adquirió por este hecho una gran reputación. Compró por el exorbitante precio de tres mil dinares cierta *ŷariya* (esclava educada) que Ibn Hayyān describe de este modo: "Nunca se vio en su época a una mujer de aspecto más grácil, de movimientos más vivos, de silueta más fina y de voz más dulce, que supiera cantar mejor, excelente en el arte de escribir y en su caligrafía, o con una cultura más refinada y de dicción más pura; no cometía faltas dialectales en aquello que escribía o cantaba, a tal grado llegaban sus conocimientos lexicografía y métrica. Incluso conocía la medicina, la historia natural y la anatomía, así como otras ciencias donde los sabios de la época se habrían mostrado inferiores. Destacaba en la lucha, haciendo piruetas con escudos, malabarismos con lanzas, sables y puñales afilados".

El oratorio de la Aljafería de Zaragoza (después de 1065). Palacio edificado por el hudí *al-Muqtadir bi-llāh* (1046-1081) después de su victoria sobre los cristianos en 1065 (retoma la plaza fronteriza de Barbastro ocupada el año anterior por una "cruzada francesa"). El dibujo y la decoración del *mihrab* corresponden a una evolución y a una complicación de las formas cordobesas convertidas aquí en mixtilíneas. El monumento, muy deteriorado, fue objeto de una restauración, casi a veces reconstrucción, minuciosa desde los años cincuenta. Ahora es la sede de las Cortes de Aragón (véase p. 145).

Aunque los príncipes de Taifas se rodean de bellas cantoras *(ŷawārī)*, secretarios y literatos, también favorecen a los hombres de ciencia. Toledo es principalmente el lugar de una importante actividad intelectual favorecida por el mecenazgo del gran soberano de la dinastía Dhū l-Nūn, al-Ma'mūn (1043-1075). No deberíamos hablar exclusivamente de "ciencias" en el sentido moderno del término, pues los límites entre estas disciplinas no están siempre fijados. No podemos olvidar que la base cultural de los "sabios" de esta época es



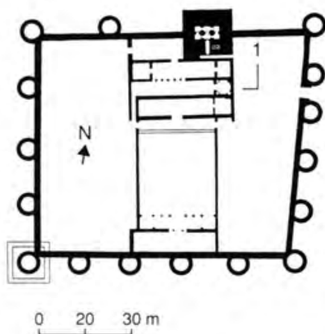
una sólida formación literaria y sobre todo jurídica. Nuestra principal fuente de información es una historia de las ciencias, el *Libro de las Categorías de las naciones*, redactada por un ulema, el cadí Sā'id, juez supremo de Toledo en el tercer cuarto del siglo XI, que formó parte del círculo de hombres de ciencia que rodeaban al soberano. Quizá este origen explique que estemos especialmente bien informados sobre los sabios de esta ciudad, entre los que se encuentra un matemático y astrónomo al que Sā'id, muerto en 1068, presentaba como una "esperanza" todavía joven pero especialmente brillante: al-Zarqiyal, que bajo el nombre de Azarquiel gozará de una gran fama entre los cristianos durante el siglo siguiente. Dejará Toledo después de la conquista de Alfonso VI y morirá en Córdoba en 1100. Fuera de las ciencias especulativas, se cultivaba también en Toledo otra ciencia más aplicada o más práctica, la agronomía (aunque también los astrónomos eran fabricantes de astrolabios y los matemáticos autores de tratados de derecho comercial, o de derecho sucesorio...). Sus principales representantes son Ibn Wāfid, médico muerto en 1075, al que al-Ma'mūn encargó crear un jardín botánico real *(yannat al-sultān)*, e Ibn Bassāl, protegido también por al-Ma'mūn y que todavía vivía en 1085 cuando abandonó la ciudad para ir a refugiarse a Sevilla.

Para la evolución del pensamiento, es especialmente importante la actividad intelectual que se desarrolló en Zaragoza a finales de las Taifas. El tercer príncipe de la dinastía hudí, Yusūf b. Ahmad b. Hūd, que reina bajo el nombre de *al-Mu'tamin* de 1081 a 1085, antes de su ascenso al poder, es mencionado también por Sā'id de Toledo como uno de los jóvenes sabios más prometedores que llamaron su atención. En la segunda mitad del siglo, comienza a desarrollarse en la capital hudí una corriente intelectual de una particular originalidad, que encontraría en parte su origen en la introducción de una obra mística de tendencia chií, las *Cartas de los Hermanos de la Pureza* llegada de Oriente hacia mediados de siglo. En esta evolución participan pensadores judíos como Ibn Gabirol (el Avicebrón de los latinos) muerto poco después de mediados del siglo; su más ilustre representante es, alrededor del 1100, el primer "filósofo" de tradición aristotélica cuya personalidad intelectual destaca verdaderamente en al-Andalus, Ibn Bāŷŷa, nacido hacia el 1085-1090. Se forma en Zaragoza bajo el último soberano hudí, al-Musta'īn (1086-1110). Enseguida consigue fama como músico y poeta. Después que los almorávides ocuparan Zaragoza en 1110, se beneficia durante algún tiempo de la protección del gobernador de la ciudad Ibn Tifilwit. Tras su marcha de la capital del valle del Ebro tomada por los cristianos en 1118, comienza su actividad específicamente filosófica pero no se puede olvidar que recibió su primera formación en un medio intelectual especialmente favorable y aparentemente bastante específico e innovador en relación a los otros focos culturales más tradicionales de la época de las Taifas.

Lo azaroso de las fuentes conservadas atrae también la atención sobre los centros de Toledo y Zaragoza como focos de producción artística. Sobre los palacios de los soberanos de Taifas, los textos hacen maravillosas descripciones, pero es muy difícil juzgar su exageración literaria o por el contrario su exactitud, puesto que generalmente no se han conservado. Hay que tener en cuenta en primer lugar que, contrariamente a lo observado en Occidente, las nuevas dinastías aparecidas en el mundo musulmán en el transcurso de la historia han destruido en general, los edificios del poder que fueron edificados por los soberanos precedentes, en lugar de conservarlos. Otra razón de esta desaparición es sin duda que en al-Andalus del siglo XI, contrariamente a lo que ocurrió bajo el califato, casi no se edificaba en piedra sino en ladrillo o sobre todo en una especie de adobe bastante duro de tierra mezclada con cal, la *tābiya*, término que ha dado en español el término actual de tapial, modos de construcción más rápidos y más económicos, pero también menos resistentes y menos duraderos. Esto puede explicar, además de su destrucción voluntaria durante la Revolución de Córdoba, que no quede nada de la ciudad palatina amirí de Madīnat al-

Zāhira, elogiada no obstante como grande y lujosa, y cuyo emplazamiento ni siquiera se conoce, mientras que la ciudad califal de Madīnat al-Zahrā', construida en piedra medio siglo antes, muestra todavía sus impresionantes vestigios a algunos kilómetros de la capital. En el mismo Toledo, una pequeña mezquita de barrio u oratorio particular, Bib Mardūm, construida en ladrillo y datado en 999, parece testimoniar la difusión, a finales del siglo X, de estas nuevas formas de construir (véase pág. 116).

La única excepción a esta desaparición de edificios palatinos del siglo XI es el palacio fortificado edificado por el gran soberano hudí al-Muqtadir en Zaragoza. Se piensa que esta construcción tuvo lugar después del importante éxito contra los cristianos que para el supuso la recuperación en 1065 de la plaza fuerte de Barbastro de la que se había apoderado el año anterior la primera "cruzada de España". Este palacio está rodeado de un sólido recinto de piedra, para cuya edificación debemos preguntarnos si no se llamaron a arquitectos cristianos llegados de los Estados pirenaicos donde se desarrollaba entonces la práctica de la bella construcción en piedra tallada; quizá este tipo de recinto contribuyó a una mejor conservación de un edificio cuyo interior, ricamente decorado, estaba realizado con materiales más frágiles. Solo se conservan algunas partes, entre ellas el oratorio del príncipe y los arcos alrededor del patio central. Muy erosionadas por el paso del tiempo y la acción de los hombres, han sufrido recientemente importantes restauraciones en el marco de la rehabilitación de este edificio emblemático que sirve actualmente de sede de las cortes de la autonomía aragonesa. La forma del *mihrab* y su arco de herradura, los arcos polilobulados y entrelazados y las decoraciones son de tradición cordobesa, pero testimonian una importante evolución hacia formas mixtilíneas y hacia un "barroquismo" a veces un poco desenfrenado, donde se refleja un dinamismo propio del arte andalusí que en su línea de evolución específica se aleja cada vez más de lo que podía, en sus orígenes, relacionarlo con una tradición "occidental". En la Aljafería, donde prima la decoración, se está muy lejos de la sobriedad de la primera mezquita de Córdoba cuya ornamentación quedaba subordinada al rigor de las formas arquitectónicas.



Plano de la Aljafería de Zaragoza. C. Ewert ve en esta planta un reflejo lejano de los "castillos del desierto" de los califas omeyas de Damasco (Mshattà en Jordania), que poseen recintos cuadrados con torres redondas. Puede asemejarse también en la tripartición sistemática de los espacios construidos. El espacio está dividido en tres sectores, de los que solo el del centro ha conservado una parte de su disposición del siglo XI. Este sector se divide en tres, el patio y dos conjuntos construidos en sus extremos que, según parece, también se repartían en tres células, sobre todo visibles al norte. El oratorio de al-Muqtadir (1) está en la célula central, la del norte presenta otra vez una división tripartita con dos recámaras en sus extremos.



Aljafería de Zaragoza: los arcos polilobulados y entrecruzados de tradición cordobesa tienden hacia un cierto "barroquismo".

En cuanto al foco toledano, no ha dejado restos de palacios sino arcas de marfil que también están en la tradición del califato de Córdoba. Es probable que los soberanos Dhu l-Nuníes hubieran recuperado de una forma u otra a marfileros que habían trabajado en los talleres de la capital califal. El hecho es que, como lo atestiguan las inscripciones esculpidas en las arquetas, estas últimas fueron realizadas en Cuenca, en el corazón del antiguo "feudo" de los Banū Zannūn y no en Toledo donde trasladaron su poder, lo que hace pensar que muy pronto y como signo de prestigio de un carácter verdaderamente dinástico tomaron a su servicio a estos artesanos, buscando utilizar en beneficio propio una parcela de la gloria del califato. Desde un punto de vista estético, estos objetos reflejan una evolución hacia un arte claramente más "orientalizante" que el de los marfiles cordobeses. Se alejan de la tradición "bizantina" todavía impregnada de cierto realismo figurativo de origen mediterráneo y lejanamente romano, para adoptar un estilo puramente decorativo en el que la talla en bajorrelieve deja paso a las figuras planas y donde la representación naturalista, especialmente la figura humana, no tiene prácticamente cabida. Como para las decoraciones de la Aljafería, esta "orientalización" hay que tenerla en cuenta para evaluar correctamente la línea de evolución propia de la civilización andalusí, bastante antes de que sufriese los efectos de la berberización almorávide y almohade del siglo XII. Estas arquetas desaparecen en la segunda mitad de siglo en el que la tradición de la escultura de marfil pasará a algunos talleres monásticos cristianos del norte de la Península, donde cabría pensar que trabajarían artistas llegados de la España musulmana.



Arqueta de marfil llamada "de Palencia" fabricada en el taller de Cuenca en 1049-1050. De las arquetas realizadas en Cuenca para los soberanos toledanos de la dinastía de los Banu Dhi l-Nūn, es la de fecha más tardía (441). Fue fabricada para el *hāŷib Husām al-Dawlà Isma'il*, hijo del soberano de la Taifa al-Ma'mūn (1037-1075) heredero oficial y "generalísimo" (*qa'id al-quwwād)*. La evolución del estilo es notable en relación a la época del califato: figuras humanas relegadas a los márgenes de la decoración, talla muy profunda y en solo dos planos, geometrismo y simetría de los motivos vegetales muy estilizados. Esta línea "orientalizante" se aleja mucho del relativo naturalismo califal (dimensiones : 23 x 24 x 23,5 cm).

C. De la toma de Barcelona por Almanzor a la Reconquista de Toledo: al-Andalus en la inversión de la relación de fuerza entre Cristiandad e Islam

En 985, Almanzor tomaba y saqueaba Barcelona, masacraba a una parte de su población y se llevaba a otra como esclavos. Exactamente un siglo más tarde, en 1085, el rey de Castilla Alfonso VI ocupa Toledo cuyo soberano, el mediocre al-Qādir que había sucedido diez años antes a su prestigioso abuelo al-Ma'mūn, y era mal visto a los ojos de sus súbditos a cambio de dejar la ciudad, recibía la promesa de ser instalado en el gobierno de Valencia. Entre los dos acontecimientos, la relación de las fuerzas entre Islam y Cristiandad se dio completamente la vuelta. Reducidos a la impotencia en el apogeo del califato de Córdoba, los cristianos del norte de la Península comenzaron a tomar conciencia de su fuerza cuando los diferentes partidos que se disputaban el califato, tras la Revolución de Córdoba en 1009 los llamaron para que les ayudasen contra sus competidores. Castellanos y catalanes entraron sucesivamente en la capital como vencedores junto a sus aliados musulmanes. Los catalanes intervinieron de nuevo, según hemos visto, a petición de los jefes *saqāliba* y árabes que solicitaron su apoyo en 1018 cuando estos últimos organizan en el este y el noroeste de al-Andalus, una coalición hostil al califato hammudí establecido en Córdoba, en nombre del pretendiente omeya al-Murtadà. Tras el fracaso de esta operación, y con la estabilización de los poderes en las capitales provinciales, la presencia cristiana en al-Andalus es menos clara, pero de todas formas se ha acabado con la supremacía musulmana. Como ya se ha mencionado, un cambio global afecta a toda la cuenca occidental del Mediterráneo donde la relación de fuerzas había comenzado a modificarse en los últimos años del siglo X. Es en pleno apogeo del califato, hacia 972, cuando los nobles provenzales, bajo la dirección del Conde Guillermo "el Liberador" consiguieron finalmente destruir la base de los piratas sarracenos en Fraxinetum, cuyas audaces acciones perturbaban la región y dificultaban el tránsito en los Alpes desde hacía un siglo. El poder cordobés, preocupado especialmente por conservar con el mundo cristiano una paz relativa que le dejaba libertad de acción en el Magreb, no parece que intentase salvar este curioso puesto de avanzadilla en el litoral cristiano.

Sin embargo, las acciones de piratería continúan de forma esporádica. Especialmente hay que destacar algunas bajo los amiríes (por ejemplo, un ataque a las islas de Lérins en 1004); las razias marítimas aisladas desde los puertos musulmanes nunca cesaron completamente. Pero la última tentativa musulmana importante en el Mediterráneo es la del jefe *saqāliba* de Denia Muŷāhid, con un nombre que parece predestinado (significa "combatiente de la guerra santa"). Después de haber establecido su poder en este puerto de la costa levantina tras la Revolución de Córdoba, extendió su autoridad a las Baleares, y en 1015 lanzó una audaz expedición de conquista contra Cerdeña. Esta tentativa se encontró con la oposición decidida de las ciudades de Pisa y Génova, cuya potencia se iniciaba y ya había comenzado a medirse desde hacía unos diez años contra la amenaza que representaba la agresividad de los musulmanes de Sicilia e Ifriqiya. Conocemos una razia de los pisanos contra Reggio de Calabria en 1005 en respuesta al ataque de una flota musulmana contra su ciudad. Tras el fracaso calamitoso de la tentativa del emir de Denia, sólo se puede mencionar, hacia 1020, un ataque contra Narbona por una flota musulmana llegada, sin duda, de la costa oriental.

Las crónicas cristianas occidentales de la primera mitad del siglo XI hacen eco de estos últimos ataque musulmanes, que hay que situar en el contexto de un nuevo impulso del *ŷihād*, aparentemente más político que religioso, lanzado por los poderes del Islam occidental, tanto en España con los amiríes como en Italia meridional con los kalbíes de Palermo. Thietmar de Merseburg en el primer cuarto del siglo XI, Ademar de Chabannes

(muerto en 1034), Raúl Glaber (muerto hacia 1050) proporcionan datos bastante confusos en cuanto al contenido de los acontecimientos y la cronología, pero claros en cuanto al efecto producido por estas empresas de los poderes musulmanes de Occidente en la imagen que los cristianos se hacían los fieles del Islam; éstos eran vistos como una "nación" agresiva e inquieta, siempre preparada bajo el mando de jefes como "Almuzor" (Almanzor) y "Muget" (Muŷāhid), para rebasar sus fronteras y masacrar a los fieles de Cristo, en las zonas meridionales de la cristiandad. Contra estos perturbadores de la tranquilidad de los cristianos, la guerra era agradable a Dios. Especialmente en un momento en el que, al alba de la época feudal, este Occidente, demográficamente dinámico y en plena reestructuración sociopolítica, toma conciencia de su nueva fuerza, mientras que el mundo musulmán mediterráneo entra en una fase de crisis aguda cuyas manifestaciones políticas son, entre otras, la caída del califato de Córdoba y la desaparición en la misma época del poder centralizado en Sicilia.



Decoración epigráfica en estuco de Balaguer (¿mediados del siglo XI?). Las excavaciones de la importante alcazaba musulmana (Castell Formós) de Balaguer, que sin duda fue transformada en palacio áulico en época de las Taifas (probablemente bajo el hudí Yūsuf al-Muzaffar, que reina en Lérida de 1046 a 1067), han permitido descubrir numerosos fragmentos de ataurique de excelente calidad, en la tradición de las esculturas del Salón Rico de Madinat al-Zahrā'. Los motivos vegetal y epigráfico, este último reducido a una especie de red de lazos entrecruzados, están estrechamente unidos de forma que cubren toda la superficie a decorar, según el "horror al vacío" que a menudo predomina en el arte musulmán.

Los cristianos del norte de España tardaron algo en sacar ventaja de este cambio en la relación de fuerzas. El rey de Navarra, Sancho el Grande (1000-1032), el soberano más poderoso de la España cristiana en la época de la crisis y caída del califato, aunque sí parece haberse beneficiado del debilitamiento de los musulmanes al expulsarlos de algunas posiciones avanzadas en la frontera meridional de su estado pirenaico, no parece haber emprendido ninguna acción significativa contra el Islam. Durante estos años, los príncipes musulmanes todavía pueden jugar con las rivalidades entre los soberanos cristianos. Así vemos, en 1016, al primer emir tuŷibí de Zaragoza, Mundhīr I, que preside en su capital un matrimonio entre la hija del conde de Castilla Sancho García y el heredero del conde de Barcelona Ramón Borrell. Esta alianza del vasto emirato del valle del Ebro con sus vecinos catalán y castellano está claramente dirigida contra el soberano navarro. Pero esta situación, relativamente favorable todavía en los primeros decenios del siglo, cambia alrededor de 1050. Las estructuras de los emiratos andalusíes, donde existe una sociedad poco militarizada, dominada por los funcionarios civiles, secretarios o *kuttāb*, les colocan en inferioridad de condiciones frente a estados cristianos en los que toda la sociedad tiende a organizarse en función de una clase dominante de guerreros, poderosa y motivada. Los soberanos de Taifas, más ricos en dinero que en soldados, deben utilizar cada vez más los servicios de mercenarios cristianos llegados de los reinos septentrionales para sus necesidades militares. Hacia mediados de siglo, los soberanos cristianos también comienzan a exigir a los emires de las Taifas, como precio de su alianza o del préstamo de contingentes militares, o a cambio de paz, tributos regulares en dinero *(parias)* cuya carga acaba siendo demasiado onerosa. Así empujan a los príncipes musulmanes a aumentar la carga fiscal sobre sus súbditos y a percibir cada vez más impuestos ilegales, lo que acrecienta la impopularidad a la que ya les conducía su impotencia y su complacencia para con los cristianos. Estas *parias*, debilitaron económicamente las Taifas cuya moneda se deprecia considerablemente a partir de mediados del siglo y por el contrario contribuye a reforzar los estados cristianos.

Cuando comienza verdaderamente la Reconquista, se abre una nueva fase de relaciones entre Islam y cristiandad en España. El término ha sido discutido pues se ha visto en su utilización una especie de legitimación del expansionismo cristiano a expensas de los territorios islamizados de la Península. Sin embargo, es cómodo para designar el gran avance cristiano que tiene lugar en la segunda mitad del siglo XI; por otro lado, existía desde mucho tiempo una ideología de "recuperación" de los territorios de la *Hispania* ocupada por los musulmanes, y que se consolidase en esta época en los estados cristianos del norte, apoyada en la tradición neogótica leonesa. En efecto, a partir del "núcleo de Reconquista"



Forro interior del relicario de San Millán (siglo XI). La arqueta cubierta con placas de marfil esculpido (véase p.152), destinada a conservar las reliquias del santo patrón del monasterio de San Millán de la Cogolla (actualmente Yuso, en la provincia de Logroño) fue realizada en 1067. El forro es de seda roja decorada con leones y grifos afrontados de una parte, y de otra árboles de vida, llevan collares de perlas al estilo sasánida. Las telas de este tipo eran muy apreciadas por la aristocracia laica y religiosa de los reinos cristianos. Bien por medio del comercio o como resultado de acciones militares, tenemos aquí un buen ejemplo de esta importación de lujosas producciones andalusíes a los reinos cristianos de la España del norte.

castellanoleonés, se efectúan los primeros avances territoriales significativos. Fernando I, a costa del emirato aftasí de Badajoz, ocupa en 1057-1058 Lamego y Viseo, al norte del actual Portugal, y sobre todo Coimbra en 1064, después de un duro asedio de seis meses. La conquista de esta ciudad va precedida de una peregrinación real a Santiago de Compostela que muestra el carácter religioso de una guerra, destinada en primer lugar a devolver a la cristiandad las tierras que anteriormente les habían arrebatado los musulmanes. Existe un significativo sincronismo en las conexiones que, más allá de las indudables rivalidades entre poderes cristianos -en 1063 por ejemplo, contingentes castellanos ayudan a al-Muqtadir de Zaragoza a defender la plaza fronteriza de Graus en los Pirineos contra los aragoneses- se establecían entonces en todo el espacio feudal en construcción: en el mismo año 1064 que ve la toma de Coimbra, tiene lugar la primera "cruzada de España" en el transcurso de la cual un importante ejército de caballeros franceses, animados por el papado y por Cluny, se apodera de otro lugar fronterizo entre Aragón y el emirato de Zaragoza, el de Barbastro. Contrariamente a lo que ocurrió con la toma de Coimbra, esta conquista no tiene continuidad pues al-Muqtadir retoma la ciudad al año siguiente. Aunque simbólicamente es importante, para las relaciones de la cristiandad latina con el Islam, solo es uno de los episodios de la difícil lucha que desde la constitución de su monarquía lleva a cabo el pequeño reino aragonés para desbloquear hacia el Sur su enclave en los valles pirenaicos.



Un castillo cristiano de la Reconquista: Mur (Lérida). Bello ejemplo de fortaleza del siglo XI. Mur se encuentra algo más al sur de Tremp, en la otra vertiente de la sierra de Monsech que en el siglo X marcaba el límite meridional del condado de Urgel con la región musulmana de Lérida y Balaguer. Unos diez kilómetros más al sur, la localidad y el castillo de Ager, ocupados antes del 1034 y tomados de nuevo temporalmente por los musulmanes antes de mediados de siglo, no son reconquistados definitivamente por el célebre magnate catalán Arnau Mir de Tost hasta 1048. Balaguer es tomada a los musulmanes hacia 1110. Esta región fronteriza es por tanto el lugar privilegiado para la construcción de tales edificios.

El año siguiente a la toma de Coimbra, en 1065, Fernando I intenta una importante expedición contra Valencia que se defiende gracias a la envergadura de sus fortificaciones. La muerte del rey y la crisis interna que sigue, dan un respiro a los estados musulmanes, pero después de la reunificación del reino leonés y de Castilla, en 1072, bajo la autoridad de Alfonso VI, este retoma con determinación un proyecto muy firme, según el emir 'Abd Allāh de Granada. Una clarísima formulación de la "ideología de la Reconquista" se encuentra en las *Memorias* de este rey quien tras ser depuesto, menciona las intenciones del soberano castellano: "Me han contado que la camarilla de Alfonso -que Dios la disperse y la maldiga- le sugirió ceñirse la corona y ponerse las ropas de los cristianos que dominaban la Península antes de su conquista por los musulmanes, pero Alfonso le respondió: "no lo haré hasta haber puesto el pie en la cima más alta de su imperio, y haber tomado Córdoba, que es la perla más preciosa de su collar". Efectivamente, había preparado para la mezquita de Córdoba, -que Dios proteja su recinto de tan espantosa calamidad- una campana en cuya fabricación había puesto extremo cuidado". Aunque la ambición atribuida a Alfonso VI de apoderarse de Córdoba tardaría dos siglos en realizarse, la monarquía castellanoleonesa hizo recaer una fuerte presión sobre las Taifas. Tras el inmenso éxito que representa la ocupación relativamente pacífica de Toledo en 1085, el rey cristiano se dirige sin tregua hacia el emirato de Zaragoza contra el que al año siguiente lleva a cabo una campaña militar con un claro objetivo de conquista.

D. "Los tuareg en el país del Cid"

Sabemos que la amenaza cristiana, por su peligrosidad, contribuyó a un enorme cambio en el paisaje político en el occidente de la *Dar al-islām*. Bajo la presión de la su "opinión pública", y de los círculos jurídico-religiosos -los ulemas que eran muy importantes en el al-Andalus malikí-, los principales soberanos musulmanes de Sevilla, Granada y Badajoz, pidieron ayuda al poder que acababa de imponerse en el Magreb occidental, el de los almorávides. Este movimiento reformador malikí muy intransigente, que había surgido en las tribus bereberes nómadas del Sáhara occidental y las había reagrupado en un poderoso conjunto alrededor de una de ellas, la de los lamtuna, había conquistado el Marruecos actual entre 1055 (toma de Siŷilmasa) y 1083 (conquista de Ceuta). Bajo el jefe Yūsuf b. Tāshfīn, que había establecido su capital en la ciudad recién fundada de Marraquech, estos moros, a los que se les daba a menudo el nombre de "velados" (*mulaththimūn)*, pues los hombres llevaban, como los actuales tuareg -a los que también eran próximos por sus estructuras matrilineales, muy diferentes a las de los magrebíes del Norte-, el velo de boca sahariano, constituían una fuerza creciente con un dinamismo impresionante y un rigor religioso irreprochable, evidentemente la única capaz de aportar una ayuda a los andalusíes. La intervención almorávide en la Península fue decisiva: el 23 de octubre de 1086, los bereberes de Yusūf b. Tāshfīn y los contingentes de los soberanos de Taifas, consiguen la gran victoria de Sagrajas/Zallāqa, cerca de Badajoz, contra el ejército de Alfonso VI, victoria que detiene durante algunos decenios el movimiento de expansión cristiana en el centro y el oeste de España. Solo los aragoneses, hasta entonces encerrados en sus montañas, en la parte nororiental, protegida más tiempo de la intervención almorávide, pudieron mantener la presión y consiguieron abrir un camino en 1096 en el valle del Ebro al tomar la gran ciudad de Huesca.

Entretanto, la situación política de al-Andalus cambió de forma radical, Yusūf b. Tāshfīn, que volvió a Marruecos tras la victoria de Zallāqa, fue llamado de nuevo en 1088 por los andalusíes para que les ayudase a desembarazarse de la amenaza que repre-

sentaba en el sureste musulmán la instalación en la plaza fuerte de Aledo, no lejos de Murcia de una fuerte guarnición castellana que asolaba la región. La campaña organizada contra el castillo fue un completo fracaso, Yusūf echó la culpa, no sin razón, a las disensiones patentes entre los soberanos musulmanes. Solicitado por la opinión andalusí y legitimado en su acción por una fetua de los alfaquíes, el jefe almorávide hizo pasar el Estrecho por tercera vez a sus ejércitos que ocuparon la mayor parte de al-Andalus durante los años 1090-1092. Los reyes de Taifas conocieron destinos diversos. 'Abd Allāh de Granada y al-Mu'tamid de Sevilla fueron deportados a Marruecos, Ibn Sumadīh de Almería huyó a Bugía, y el soberano aftasí de Badajoz y sus hijos fueron ejecutados (en 1094). Pero el noroeste de al-Andalus tuvo un destino diferente, y su ocupación por los almorávides se retrasó diez años. Aunque las tropas de Yusūf se apoderaron sin dificultad de Murcia, acabaron con el reducto cristiano de Aledo, avanzaron hasta Denia, que dependía del soberano hudí de Tortosa, uno de los descendientes de al-Muqtadir de Zaragoza que se habían dividido las posesiones de éste tras su muerte en 1085, no pudieron apoderarse de Valencia.

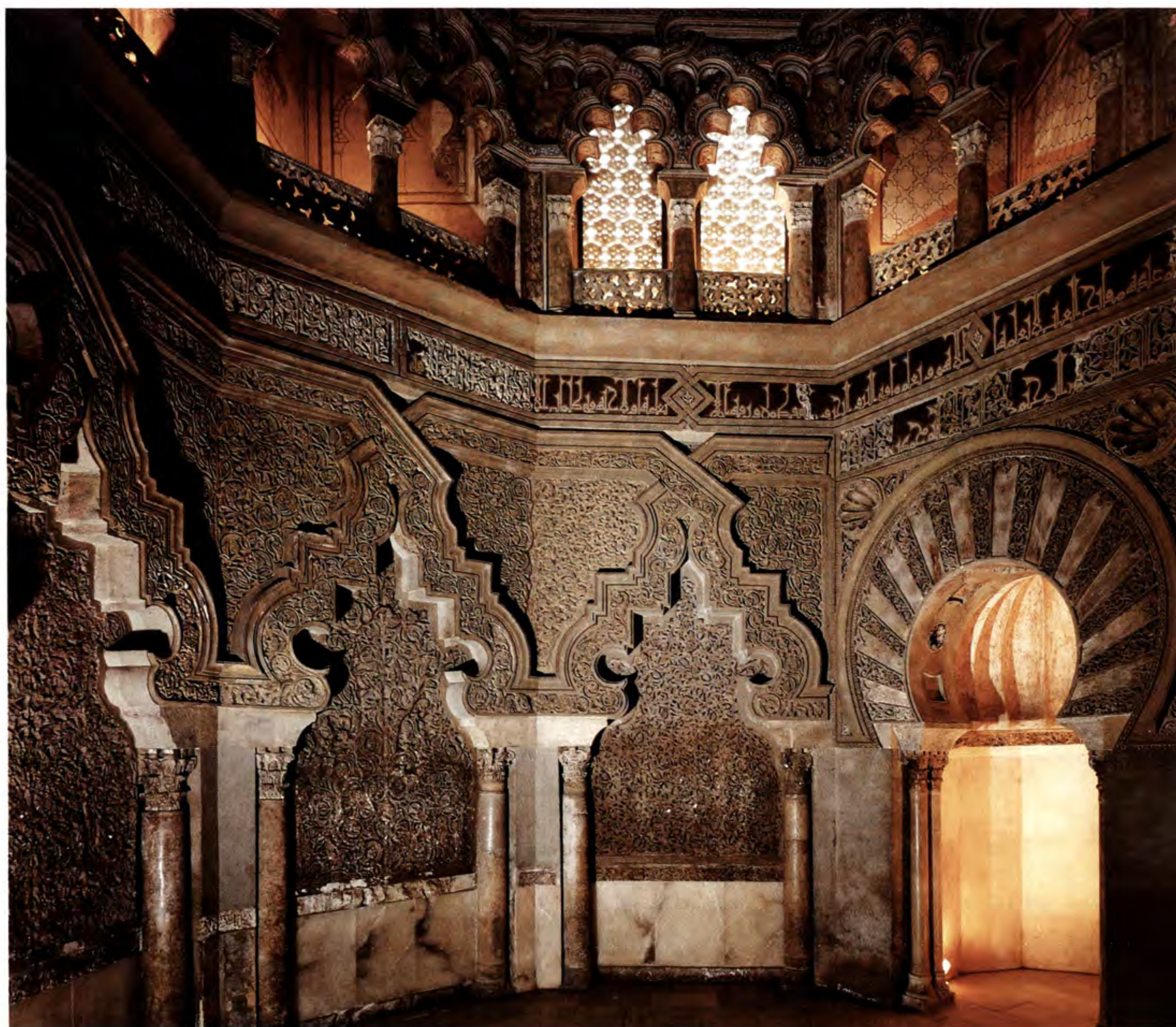


Representación de la toma de una ciudad en un marfil de San Millán de la Cogolla (1067). Las placas de marfil que decoraban el relicario de San Millán, dispersas en distintos lugares, fueron realizadas con motivo de la inauguración de una nueva iglesia en 1067. El escultor representó un episodio de la vida del santo, pero actualizó la escena donde de hecho se ve a un caballero cristiano, pertrechado con una celada con cubrenariz y una cota de malla que corresponden claramente a la segunda mitad del siglo XI, ante una ciudad asediada cuya arquitectura parece caracterizar como musulmana. Es una imagen muy evocadora de los comienzos de la Reconquista.

En esta ciudad se había instalado a comienzos de 1086, con el apoyo de los castellanos, el antiguo rey de Toledo al-Qādir, que había cedido su capital y su estado a Alfonso VI el año precedente. Este soberano, tan incapaz como impopular, no podía mantenerse sino gracias al apoyo de una tropa cristiana. La retirada de estos soldados cuando fueron llamados por el rey de Castilla para participar en la defensa del reino contra los almorávides, dio la oportunidad a los soberanos vecinos para aprovechar la debilidad de al-Qādir y apoderarse de Valencia. En el transcurso de las complicadas transacciones que se llevaron a cabo, aparece con luz propia la figura del Cid. Este noble castellano, que había ocupado el alto puesto de "portaestandarte" (alférez) del rey de Castilla Sancho II (1065-1072), fue exilado por su hermano y sucesor Alfonso VI (1072-1109). Se puso entonces al servicio del rey de Zaragoza al-Musta'īn (1085-1110), siempre falto de soldados y de buenos jefes guerreros como los demás soberanos de Taifas, y se convirtió en su principal jefe militar. Enviado a Valencia en 1087 con un ejército para apoderarse de la ciudad por encargo de este emir, su popularidad con los soldados musulmanes y el hecho de que una parte importante de sus tropas fueran cristianos, cuyo núcleo más eficaz era su propia mesnada, es decir, los caballeros que le habían acompañado a su exilio a tierras musulmanas, le da una gran independencia. De hecho, negocia con al-Qādir y le impone un costoso protectorado que le permitió mantener a sus soldados y después, extender su supremacía a otros soberanos musulmanes del noreste de al-Andalus (Albarracín, Alpuente y Tortosa).

La historia político militar de esta región del *Sharq al-Andalus* durante esta época es muy complicada. El Cid intenta mantener relaciones ambiguas y complejas con al-Musta'īn de Zaragoza, al que extorsiona también con un tributo, y sobre todo con Alfonso VI. Pero éste, descontento como los otros príncipes cristianos de ver las parias de la región levantina confiscadas por el Cid, organiza contra este último en 1092 una coalición que agrupa al rey de Aragón, al conde de Barcelona y a las ciudades de Pisa y Génova. Los ataques militares de esta alianza heteróclita contra la zona dominada por el Cid fracasan. Sin embargo, permiten a los valencianos sublevarse contra al-Qādir y matarle, aprovechando un alejamiento momentáneo del jefe cristiano, para poner en su lugar a su cadí Ibn Ŷahhāf, y proclamar su vinculación al poder almorávide que envía, desde Denia, un destacamento simbólico a la ciudad. Pero las capacidades militares del jefe cristiano -y los medios de los que disponía- le permiten restablecer de forma brillante la situación. Retoma Valencia en 1094, la defiende contra un ataque almorávide, hace quemar por regicida a Ibn Ŷahhāf e impone a los musulmanes de la ciudad y su región un sometimiento mayor, manteniendo su costoso protectorado sobre los soberanos musulmanes de la zona nororiental.

La decoración de estuco del oratorio de la Aljafería. Las formas recti-curvilíneas de los arcos -más decorativas que funcionales- anuncian la evolución posterior en el campo "hispanomorisco" (artes almorávide y almohade).



La presencia cristiana en Valencia, que se materializó con la instalación de un obispo cluniacense, no fue duradera. Tras la muerte del Cid en 1099, su viuda Jimena, y sus compañeros no pudieron mantenerse en la ciudad, que fue incendiada y abandonada en 1102. Los almorávides pudieron entonces ocupar la región levantina poniendo fin a los pequeños reinos de Alpuente, Albarracín y Tortosa que habían subsistido como tributarios del Cid. El poder almorávide sin embargo, dejó a al-Musta'īn de Zaragoza en su puesto hasta su muerte en 1110, tras la cual no tardó en ocupar la ciudad. En las Baleares, todavía durante algunos años, subsiste una Taifa independiente, que se había constituido como tal en 1075, cuando el hijo de Muŷāhid, el príncipe de Denia 'Alī, fue desposeído del poder por al-Muqtadir de Zaragoza. En este pequeño reino insular conocemos dos gobernantes sucesivos, que son de origen *saqāliba*. El segundo, Mubashshīr *Nāsir al-Dawlà* accede al poder en 1093 y da asilo a un gran poeta de la corte de Sevilla que dejó la Península tras la ocupación almorávide, Ibn Labbāna, del que poseemos un poema célebre que canta a la flota del reyezuelo de Madīna Mayūrqa.

Quizás en esta zona de intensa actividad marítima, en Denia o Mallorca, es donde se desarrolla una producción específica de cerámicas derivadas de los tipos "califales" verde y morado conocidos en la Península, pero con decoraciones propias entre las que figuran representaciones de barcos que no se conocen en el resto de la Península. Los marineros mallorquines, como los de otras regiones marítimas, se dedicaban a la piratería, lejana prolongación de la piratería sarracena de los siglos IX y X. Pero la coyuntura mediterránea, como hemos visto, había cambiado de forma radical en el transcurso del siglo XI. Las ciudades portuarias del norte de Italia, cuya presencia militar en las costas de al-Andalus ya hemos constatado con motivo de la expedición que llevaron a cabo contra la ciudad de Tortosa, sometida al Cid, en 1092, vieron consagrar su poder marítimo en la primera cruzada. Los pisanos y el conde de Barcelona, se unieron para organizar en 1114 una importante expedición que tomó y devastó la capital de la isla, poniendo fin a la última Taifa andalusí. Parece que Ibn Labānna murió en esta ocasión. Con este episodio dramático, en el que desaparece la última Taifa andalusí, su soberano, y el último gran poeta del periodo, la etapa "Taifas" queda simbólicamente cerrada.



Dirhem del emir de Mallorca Mabashir b. Sulaymān *Nāsir al-Dawla*. El último emir de la taifa de Mallorca, que reina en los años 1093 a 1114, acuña en la capital de la isla, *Madina Mayūrqa*, monedas de plata que, como todas las de finales de las Taifas, contienen poco metal precioso. Además del nombre del emir, llevan el del *Imam 'Abd Allāh* cuya identidad es cuestionada. Se pensó en una evocación al califa abbasí, pero puede tratarse simplemente de una mención de la legitimidad teórica de un califa "servidor de Dios" que no existe realmente en Occidente, pero que sigue siendo, en principio, el jefe de la comunidad musulmana (diámetro: 2,1 cm; peso 4,4 gr).

4. LA SOCIEDAD ANDALUSÍ DE LOS SIGLOS X-XI

A. Ibn Hazm, testigo de su tiempo: situación de la mujer, derecho y fiscalidad

"Uno de los autores más personales, originales e interesantes de la literatura árabe medieval" (R. Arnaldez), es el gran Ibn Hazm de Córdoba (994-1064). De su considerable y diversa producción han subsistido gran número de obras de psicología y moral, teoría del lenguaje, lógica, teología, derecho y muchos otros temas. Pero el más célebre de sus libros no figura entre estos sabios tratados y obras especializadas: su *Tawq al-Hamāma* o *Collar de la paloma*, traducido varias veces a muchas lenguas y que puede ser todavía leído con interés por un lector occidental cultivado, lo que no se puede decir de muchos de los textos árabes andalusíes. Trata del amor y de los amantes en un tono a la vez personal y anecdótico, con citas de ejemplos, personales en los que a menudo aporta sus propias experiencias sentimentales y las de sus conocidos, es decir "identificando siempre en los personajes de carne y hueso que la han vivido la verdadera esencia del amor, inmutable a través de los siglos y las civilizaciones" (J. Vernet). El *Tawq* contiene también numerosos poemas de los que Ibn Hazm no teme destacar su valor, consciente de su superioridad intelectual y literaria. De este modo considera como inigualables los versos que siguen, desde el punto de vista de la calidad metafórica:

"Estaba solo con ella, sin otra compañía que el vino, mientras el ala de la noche se abría dulcemente.

"Era una joven lejos de la cual habría perdido la vida. Desgraciado de mí, ¿es un pecado este deseo de vivir?

"Yo, ella, la copa, el vino blanco, la oscuridad, parecíamos, tierra, lluvia, perla, oro y azabache".

A falta de documentos de otro tipo, se ha utilizado mucho a Ibn Hazm para intentar aproximarse a algunos aspectos de su tiempo. De las anécdotas amorosas contenidas en el *Tawq* se han sacado conclusiones probablemente excesivas sobre la "libertad de la mujer" en la España musulmana. En todo caso, en los círculos aristocráticos a los que pertenecía Ibn Hazm, en la *jāssa*, que los autores árabes oponen siempre al pueblo o *'āmma*, no parece que la condición femenina haya sido muy diferente al resto del mundo musulmán. Aunque las *ŷawārī*, esclavas concubinas, bailarinas y cantoras, que podían llegar a alcanzar precios exorbitados, como vimos con el ejemplo de la del príncipe de Albarracín, y que adornaban las recepciones principescas y aristocráticas, gozaban de cierta "libertad de costumbres", su capacidad quedaba reducida a los límites de su estatus jurídico servil. El honor de las mujeres libres de las grandes familias árabes o arabizadas vinculadas a los círculos del poder era, por el contrario, verdaderamente "bien guardado", como en las otras sociedades urbanas del Oriente musulmán, y es a este ámbito al que se refiere Ibn Hazm.



Capitel de época califal con representación de un músico. La representación humana existe en el arte califal andalusí, pero es excepcional en un capitel. Éste debía pertenecer a un palacio de los alrededores de Córdoba y contiene la figura de un músico en cada una de las cuatro caras. Estas imágenes fueron decapitadas, seguramente en una época de rigorismo religioso como la almohade (se sabe que el califa Ya'qūb al-Mansūr, al visitar las ruinas de Madinat al-Zahrā' a su paso por Córdoba, hizo quitar la estatua que se encontraba sobre la puerta de la ciudad desde su fundación).

Hijo de un visir del gobierno amirí, tenía quince años en el momento de la Revolución de Córdoba que obligó a su familia a huir de la capital. Participa activamente en las tentativas de restauración omeya de los años 1018-1031. Además en 1023, es ministro del califa al-Mustazhir, pero este visirato fue efímero al ser asesinado el soberano al cabo de algunas semanas de reinado. Tras la desaparición del califato, refugiado en una especie de altivo retiro, se consagra únicamente al trabajo intelectual y al estudio. De pensamiento original, rechaza el malikismo oficial para adherirse a la escuela jurídica llamada "zahirí", que pretende dejar de lado los comentarios del Corán y de la tradición *(hadīth)* venerados por los juristas occidentales de su tiempo y pacientemente compilados de segunda mano o resumidos en "compendios", para volver a los textos primitivos, que habían sido asfixiados por estos comentarios. En su época es el único caso prácticamente de un intelectual viviendo al margen del poder. Reivindica la legitimidad omeya y critica duramente a los soberanos de las Taifas y a los alfaquíes que, ocupando posiciones oficiales, garantizaban su política y sus abusos legales, especialmente los fiscales. A sus ojos, los textos básicos son los únicos fundamentos del derecho, y no admite ni la diversidad de escuelas ni el esfuerzo interpretativo de los alfaquíes, fundado en el razonamiento por analogía, la opinión personal y otros procedimientos en los que se basaban para emitir sus fetuas o consultas jurídicas. Sus posiciones le granjean la hostilidad tanto del ámbito de los juristas -sostiene en Mallorca una famosa controversia pública con el gran alfaquí al-Bāyī, portavoz de las posiciones oficiales- como del poder pues los abbadíes hacen quemar sus libros en Sevilla.

En uno de sus textos citado en numerosas ocasiones, trata a los gobernantes de su tiempo como "salteadores de caminos" que se apoderan ilegalmente de los bienes de los musulmanes a los que imponen contribuciones no coránicas como por ejemplo una especie de *ŷizya* o capitación que debería ser percibida únicamente de los *dhimmí*es, cuya colecta confían a perceptores judíos, "alegando que están obligados por una necesidad que, en ningún caso puede hacer lícito lo que Dios mismo ha prohibido". Añade a estas críticas una imagen bastante sorprendente del circuito económico de los bienes y de las monedas diciendo que los impuestos así arrancados procuran a los "tiranos" un dinero impuro, que es como un fuego con el que pagan a sus soldados sobre los que se apoya su poder: "El ardor de este fuego desde entonces se ha multiplicado" pues con estas monedas compran provisiones a los comerciantes y a los artesanos, los cuales efectúan transacciones con otros individuos. Las monedas de oro y plata circulan de esta forma en todo el corpus social, que mancillan completamente "de tal forma que se trasforman en ruedas que circulan en medio del fuego del infierno".

Botella de cerámica "califal" con motivos humanos. La cerámica "califal" con decoración en verde y morado adornada con figuras humanas es muy escasa. Esta botella con músicos, procedente de Córdoba, es uno de los ejemplos más conocidos. (Alt. 24,5 cm.).



Lo que Ibn Hazm critica así, es como se ve más el carácter ilegal de la fiscalidad que su gravamen. Esta fiscalidad ilegal de las Taifas fue uno de los grandes argumentos de la propaganda almorávide, sin que se sepa por desgracia en qué consistía exactamente, y en qué se diferenciaba de la de la época califal, apenas algo más conocida. En sus *Memorias*, el emir 'Abd Allāh, que por otro lado es consciente de la impopularidad que le valió para con sus conciudadanos la percepción de impuestos ilegales, escribe que bajo el califato "la población vivía confiada, pagando únicamente la *zakāt* sobre los bienes en dinero, cereales o ganado". Sin embargo, hay muchos indicios en las fuentes de que en el siglo X existían otras contribuciones además de la *zakāt* o diezmo coránico, que es en principio el único impuesto legalmente aplicable a los musulmanes. No se sabe realmente si en al-Andalus se percibía un verdadero *jarāŷ* o impuesto territorial comparable al que aparece atestiguado normalmente en Oriente. A primera vista, parecería probable pero casi no se encuentra recogido en los textos. En cambio, sí que aparecen otras formas de impuestos extracanónicos. De este modo, se sabe que en 975, al-Hakam II que se recuperaba de una enfermedad, había remitido a sus súbditos una sexta parte de la contribución del reclutamiento militar *(magram al-hashd)* durante el año en curso. La reforma militar de Almanzor que exoneraba en parte a los andalusíes a cambio de contribuciones destinadas a reclutar soldados mercenarios, solo agravó una tendencia ya existente.

Desde comienzos de las Taifas, algunos poderes locales recaudaron mayores impuestos. Ibn Hayyān, a mediados del siglo XI, escribe un conocido texto que denuncia a los dos primeros gobernantes esclavos de Valencia, dos antiguos funcionarios que llegaron a hacerse con el gobierno de esta ciudad durante seis o siete años, de 1011 a 1017, antes de la entronización del amirí 'Abd al-'Azīz al-Mansūr. Su fiscalidad excesiva habría arruinado a los habitantes de la región, obligándoles a "vestirse con pieles de animales y juncos trenzados y a alimentarse únicamente con frutos del bosque y hierbas salvajes, llegando a tal extremo la situación que la gente no tuvo más remedio que emigrar abandonando sus pueblos". Estas contribuciones permitieron a los dos príncipes multiplicar en su provecho y en el de sus partidarios, las adquisiciones de productos de lujo y las construcciones suntuosas que desarrollaron en esa época la urbanización de Valencia. Mantuvieron una fuerza mercenaria constituida por "antiguos esclavos de los musulmanes y toda clase de *saqāliba*, francos o vascones, gentes expertas en equitación, de gran valía militar y expertos en el manejo de las armas". Esta nueva clase dirigente se habría apropiado de las tierras abandonadas por los campesinos para constituir grandes fincas en las que los antiguos dueños fueron reinstalados como aparceros.

Aunque el proceso de establecimiento del poder de los príncipes está claramente descrito conforme al esquema político-militar citado por Ibn Hazm, es probable que el gran historiador de las Taifas, nostálgico también del califato omeya, exagerase en estas diatribas. Aunque haya pocos datos precisos sobre las estructuras fundiarias en épocas anteriores, no parece que hayan evolucionado en las Taifas tan drásticamente como sugiere Ibn Hayyān. Bastaron la multiplicación de poderes, las necesidades de la vida palatina, el mecenazgo de la corte, y, sobre todo, el reclutamiento de soldados, y en la segunda mitad de siglo las parias cada vez más gravosas que se pagaban a los soberanos cristianos, para provocar una incontestable elevación de las cargas fiscales. Sin embargo, esto, no hizo olvidar los principios del sistema legal de los impuestos a los que los almorávides intentarán volver, de manera significativa, y que los cristianos afirman querer respetar también cuando comienza el proceso de la Reconquista. Alfonso VI lo había prometido a los musulmanes de Toledo en 1085. Cuando al año siguiente intenta conquistar Zaragoza, hace saber a las poblaciones "que solo pretendía la dominación política (*sennorío*) y los impuestos que tenían costumbre de pagar a sus soberanos musulmanes según su ley. También decía a los musulmanes que no se conduciría con ellos según hacían sus soberanos... y que les pediría únicamente lo que era legal". El Cid hará, cinco años más tarde, las mismas bellas promesas a los habitantes de Valencia. Las argucias que, según Ibn Hazm, los juristas utilizaban para justificar los abusos fiscales eran una especie de "homenaje que ofrecía el vicio a la virtud"; cabe preguntarse si, en sus fundamentos y sus estructuras, el sistema fiscal y la relación de los contribuyentes con el Estado, se habían separado tanto como se ha dicho de las normas fijadas por el derecho.

Collar perteneciente a un tesoro de época almohade encontrado en Mallorca (comienzos del siglo XIII).



B. Una sociedad "destribalizada" pero cada vez más arabizada e islamizada

Desearíamos poder conocer más de cerca a estos contribuyentes del campo y de las ciudades. Entre el comienzo del siglo X y el final del siglo XI, la sociedad de al-Andalus se transformó de forma importante. Una de las principales dificultades para evaluar la amplitud y alcance de estas trasformaciones es siempre la ausencia de documentación precisa sobre las realidades socioeconómicas. La exaltación del poder bajo el califato y las características de la vida palatina bajo las Taifas, focalizan la atención quizás más que antes en los hechos y los gestos del poder y las privilegiadas categorías sociales que lo rodean, dejando por desgracia en la sombra a la mayor parte de la sociedad. Sin embargo parece que se pueden hacer constar algunos hechos. No oímos hablar más de la segmentación tribal árabe o bereber, todavía perceptible en los acontecimientos de la *fitna* de finales del emirato. Se atribuye a al-Hakam II el anacrónico deseo de haber querido reconstituir las antiguas tribus árabes de los *ŷunds* cuya cohesión se había degradado mucho, situación que favoreció sin duda la reforma militar de Almanzor. Para cualquier historiador de la España musulmana, una de las obras más interesantes de Ibn Hazm es un tratado de genealogía de los árabes, la *Ŷamhara*, que recoge la ascendencia tribal de numerosas grandes familias de alcurnia andalusíes. Menciona como curiosa supervivencia a un grupo tribal, los Banū Balī, que vivían al norte de Córdoba en la región rural de *Fahs al-Ballūt*. Estas gentes habían mantenido algunas costumbres beduinas, como la de no comer la cola de los corderos: "han conservado, añade, hasta nuestros días sus *nisbas* (genealogías). No saben hablar en romance, solo en árabe, tanto las mujeres como los hombres". Este texto muestra que al comienzo del siglo XI la conservación de un género de vida tribal en el marco de un grupo culturalmente cerrado sobre sí mismo, se mostraba como una excepción.

Estas observaciones de un miembro de la alta sociedad cordobesa no prueban que las supervivencias de este tipo no existieran ya ni en medio árabe ni bereber, y sobre todo que no subsistiera ningún vestigio de antiguas solidaridades de clan o de etnia. Indudablemente, los tuŷibíes que gobiernan Zaragoza tras la revolución de Córdoba constituyen un poderoso linaje, por no decir un clan, constituido por varias ramas con un lejano parentesco pero que su común origen patrilineal reúne para ejercer el poder. Podemos aportar también el ejemplo de los Banū Zannūn (nombre bereber que fue arabizado en esta época a Banū Dhī l-Nūn), la poderosa familia de origen bereber de la que hemos hablado en varias ocasiones y que accede hacia 1020 a la realeza en Toledo. Según Ibn Bassām, el primer miembro de la familia que se asegura un poder local a comienzos de la crisis del califato era un tal al-Midrās, militar de alto rango al servicio de los amiríes, que volvió a su región natal de Santaver y, rodeándose de sus parientes o allegados (el texto dice: su *qawm* es decir, su "grupo de parientes"), obtuvo del pretendiente al califato Sulaymān, el futuro al-Musta'īn en busca de apoyos- hemos visto que se trataba del "califa de los bereberes"- la investidura de su gobierno en el enclave fortificado de Uclés. A partir de ahí y reforzado gracias a este primer núcleo de fieles, su hijo Isma'īl aprovechó la situación anárquica del poder central para hacerse con la ciudad de Cuenca, afirmando de este modo su preponderancia sobre el conjunto de la región donde miembros de la misma familia habían ejercido la jefatura tribal de los bereberes *hawwāra* en el siglo IX. Desde esta posición reforzada y en circunstancias que desconocemos, se hizo reconocer en Toledo.

Un fenómeno algo parecido se produce al mismo tiempo en Badajoz donde otro personaje, de origen más oscuro pero también bereber, 'Abd Allāh b. al-Aftās, funda la dinastía aftasí destinada a reinar hasta finales de siglo. En los dos casos, la lejana ascendencia magrebí del nuevo emir es bastante sorprendente si se considera que ambas ciudades durante la

fitna de finales del emirato, habían mantenido continuas disputas con los bereberes de las regiones circundantes. Incluso Toledo había llevado a cabo verdaderas guerras contra los mismos Banū Zannūn. Hay que pensar que estos conflictos ya no estaban de actualidad a comienzos del siglo XI. La sociedad andalusí se había homogeneizado bajo el califato. Pero no está totalmente claro que, como pensaban los autores españoles de la primera mitad del siglo XX, en el siglo X se hubiera conseguido la asimilación de los elementos "alógenos", árabes y bereberes, en el conjunto de la sociedad indígena. Cuando los Banū Tuŷib, los Banū Dhī l-Nūn y los Banū l-Aftas acceden al poder a comienzos de las Taifas, se es plenamente consciente de su origen étnico. Los unos y los otros se llaman árabes, himyaríes en el caso de los bereberes a los que una ficción genealógica vinculaba a este origen. Lo mismo ocurre con la mayoría de las familias principescas andalusíes del siglo XI, ninguna de las cuales prácticamente se declara autóctona ni pretende ningún vínculo con la aristocracia muladí antiárabe del siglo IX, cuya desaparición es prácticamente completa. Existe un muy discreto movimiento *shu'ūbī* en al-Andalus del siglo XI, es decir, una corriente literaria que reivindicaba la superioridad de los no árabes sobre los árabes. Pero la argumentación de la única obra de esta tendencia, una *Risāla* (carta) redactada por un autor de nombre Ibn García, de evidente ascendencia hispánica, está completamente vinculada a la *shu'ūbiyya* abbasí y no reivindica ninguna tradición "hispánica". La familia del mismo Ibn Hazm, cuyo origen se cree indígena, pretendía ser de ascendencia irania.



Piezas de ajedrez (s. XII-XIII). Estas piezas de hueso decoradas con dibujo geométrico inciso, encontradas en excavaciones en viviendas de finales de la época islámica en dos lugares de la provincia de Jaén, atestiguan la difusión de este tipo de juegos en el contexto doméstico de esta época, en diferentes niveles sociales (altura: de 7 a 9 cm).

Siempre son los "árabes" y la tradición oriental los que dan el tono social y cultural a los habitantes de al-Andalus. En su conjunto, cualquiera que sea su origen real, los andalusíes pueden ser considerados como "árabes", como se verá en las *Memorias* del emir 'Abd Allāh de Granada que cuando habla de los andalusíes les designa de esta forma, oponiéndoles a su dinastía y a los mandos dirigentes bereberes de su estado. Aunque, terminados los siglos X y XI, en una medida que es difícil determinar, se continuaba utilizando junto con el árabe, un (o varios) dialecto(s) romance(s) indígena(s), lengua que ignoraban los Banū Balī, según el citado pasaje de Ibn Hazm. Se trata de una cuestión muy debatida, y el alcance y la duración de este bilingüismo arabo-romance son difíciles de precisar. Esta dualidad lingüística no era una excepción en la *Dār al-Islam* medieval. La encontramos en Irán con el pehleví y en el Magreb con el bereber. En el primer caso el árabe cedió frente al iraní, en el segundo, la difusión del árabe no hizo desaparecer la lengua vernácula, que se mantuvo, al menos, en algunas regiones. Al-Andalus presenta un caso diferente, pues si el país se hubiera mantenido musulmán, es probable que la lengua romance autóctona hubiera desaparecido completamente. La evolución habría sido comparable a la de Túnez más que a la de Marruecos.

Se ha pensado durante mucho tiempo que los andalusíes utilizaban de forma general la lengua romance como lengua de comunicación corriente, reservando el árabe como lengua de cultura, esencialmente escrita. Esta opinión, no es aceptada actualmente. Se subraya el hecho de que entre el árabe clásico utilizado en la literatura, y la lengua romance de la que no quedan apenas huellas en el siglo XII, existía un dialecto andalusí, lengua hablada comparable a las variedades dialectales existentes en todos los países árabes, que no dejó de ganar terreno en detrimento de la lengua local derivada del latín del que no obstante había tomado parte de su vocabulario. Jean-Pierre Molénat, sin duda el mejor conocedor de la documentación toledana, piensa incluso que en esta ciudad, donde subsiste un notable elemento mozárabe y que ha sido presentada durante mucho tiempo como una especie de bastión del dialecto romance, se hablaba este árabe dialectal andalusí normalmente en el momento de la ocupación castellana. Para ello aporta como prueba la abundante documentación mozárabe posterior a 1085. Estos documentos notariales escritos en árabe por los notarios mozárabes que no utilizaban el latín, reflejan, según él, la lengua dialectal utilizada por el conjunto de la población de la ciudad a finales de las Taifas. Desde un punto de vista más general, reproduciremos sobre esta cuestión del bilingüismo en la España musulmana el juicio del especialista, sin duda el más competente hoy en día en materia de dialectología árabe andalusí, Federico Corriente: "este bilingüismo se convierte pronto en una tendencia al monolingüismo, totalmente realizada en el siglo XIII, lo que no debe hacernos olvidar que ya en los siglos XI y XII, las bolsas de bilingüismo eran residuales, por lo que parece haberse exagerado mucho su persistencia y fuerza, dentro de una corriente retronacionalista de algunos arabistas españoles que han tendido a hacer a regla de la anécdota".



Reja de arado de los aperos de Liétor (fin del s. X o comienzos del XI). En el conjunto de objetos descubiertos en Liétor (Albacete), figuran varios útiles agrícolas entre ellos una reja de arado de 36 cm de largo y un peso de 1740 gramos. Una barra de madera encajada por la parte tubular unía la reja al conjunto del arado. El enmangue abierto tiene la misma anchura que la parte destinada a abrir la tierra. Se trata de una forma arcaica, de tipo "celta" que remonta a la Antigüedad, diferente de las formas más tardías, lanceoladas donde la parte que abre es más ancha que la parte tubular.

C. Cristianos y judíos en el equilibrio social de al-Andalus de los siglos X-XI

La desaparición progresiva de la lengua romance debe relacionarse hasta cierto punto con la de las comunidades cristianas que no parecen tampoco haber sobrepasado el siglo XII. Los mozárabes son ya poco visibles en el siglo X. Continúan teniendo su propia organización (conocemos condes y jueces cristianos de Córdoba bajo el califato y cierto número de obispos en el siglo XI) pero su papel en el desarrollo de la civilización árabe andalusí es muy discreto. Se cita siempre el caso de Recemundo, que tenía el nombre árabe de Rabīʿ b. Zayd, el funcionario cristiano del palacio califal que ʿAbd al-Rahmān III había enviado en embajada ante Otón I y el Basileus. Durante la primera de estas misiones, conoció al prelado y cronista otoniano Liutprand, con el que entabló relaciones tan amistosas como para dedicarle éste su *Antapodosis.* Después, en recompensa por los servicios prestados, es nombrado obispo de Elvira, lo que supone que la Iglesia gozaba entonces de poca autonomía con respecto al poder. Le debemos una obra muy conocida redactada en árabe y en latín, *El Calendario de Córdoba,* que aporta numerosas precisiones sobre la vida rural en al-Andalus. Pero apenas se pueden citar otras contribuciones destacables de los cristianos cuya existencia es muy borrosa. En el siglo XI, sus comunidades todavía deben ser consistentes, sobre todo en algunas regiones como en el *Garb,* es decir, el actual Portugal.

Donde verdaderamente quedan reducidas a minorías muy débiles es en la costa oriental, pero la escasa documentación que poseemos, es difícil de interpretar. Un controvertido texto fechado en 1058, es un tratado entre el soberano de Denia 'Alī b. Muŷāhid y el obispo de Barcelona, que consigue la jurisdicción eclesiástica sobre los clérigos y los fieles de Denia y Baleares. Parece que se puede deducir que entonces en esa región, como en buen número de otras antiguas diócesis, ya no hay un obispo capaz de ejercer su función. Es difícil de determinar la proporción de la población que representan los mozárabes de Toledo, sin duda todavía notable cuando entran los castellanos en la ciudad. Pocos años después, el Cid, en Valencia, confía la guardia de las puertas de la ciudad a los mozárabes, que también están antestiguados en las campañas del *Sharq* algunos años más tarde, pero que se extinguirán prácticamente en el siglo XII a causa de las tensiones interconfesionales contemporáneas de las Cruzadas y de la Reconquista.

Es notable el contraste con los judíos, cuya presencia en la economía de intercambios, la administración y la vida cultural aparece de forma mucho más importante en el califato como el papel que tiene Hasday b. Shaprūt en el desarrollo de la medicina. El historiador de las ciencias Sā'id de Toledo cita varios sabios judíos mientras que no menciona ninguno cristiano. Medio siglo antes de Ibn Bāŷŷa, Ibn Gabirol al que encontramos hacia mediados del siglo XI en Zaragoza bajo la protección de un notable judío de la corte del tuŷibí Mundhir II, es un hito importante en el desarrollo del movimiento filosófico de al-Andalus. La poesía hebraica del mismo autor también es notable. En este último campo, la proximidad del árabe y del hebreo favoreció una expansión paralela de la producción en las dos lenguas. "Ninguna otra comunidad judía del mundo no judío, escribe R. P. Scheindlin, refiriéndose a los judíos de al-Andalus, promovió tantos individuos a tan alto rango, incluso en el ámbito de poder, y ninguna otra comunidad judía produjo una cultura literaria tan rica, reflejando el profundo impacto de una cultura compartida con los no judíos". Entre estos judíos que alcanzaron la cima de la jerarquía sociopolítica hay que citar evidentemente a los grandes ministros granadinos Samuel b. Nagrela, y después su hijo Yosef, quienes llevan la administración financiera y en gran parte el gobierno mismo del emirato zirí bajo Bādis, en los años 1030-1060. El primero de los dos era un intelectual de renombre, con el que Ibn Hazm polemiza duramente. La experiencia termina muy mal, cuando en 1066, amenazado en su posición Yosef b. Nagrela termina por conspirar con el emir de Almería Ibn Sumadih contra su soberano, lo que provocó en Granada una reacción a la vez popular y aristocrática contra los judíos, movimiento que degeneró en un *pogrom* donde perecieron el visir y otros muchos judíos. A pesar de este trágico resultado, el papel que tuvieron durante este tiempo estos dos personajes pone de relieve la importancia de los judíos en el equilibrio social de la España musulmana.

Por otro lado, podemos precisar algunos aspectos del papel que tuvieron en la vida económica. Referida a época emiral y califal, hay información sobre el comercio de esclavos importados de Europa, que los comerciantes judíos traían desde Verdún, convirtiéndoles allí en eunucos en la localidad andalusí de Lucena, antes de exportarlos vía Almería. De estas relaciones con la Europa franca a través de los judíos como intermediarios, nos ha quedado un testimonio escrito por el mercader de Tortosa Ibrahīm b. Ya'qūb que nos ha dejado, a mediados del siglo X, una relación de viaje por Europa occidental. En el siglo XI, poseemos, gracias al célebre fondo documental de la Genizá de El Cairo, encontrado en el siglo XIX en el anexo a una sinagoga, numerosas referencias a comerciantes judíos cuyo origen andalusí queda reflejado en su *nisba (al-Andalusī)*. Aunque es difícil saber si cada uno de estos personajes seguía o no en contacto directo con el país de origen de su familia, esta correspondencia comercial evoca una activa red de relaciones entre las diversas partes del mundo musulmán mediterráneo, incluido al-Andalus. De este modo, entre las cartas de un gran mercader cairota llamado Ibn 'Awkal, algunas de las cuales implican a andalusíes,

encontramos una enviada hacia 1020 por uno de sus corresponsales qayrawaníes (que pertenecía a una familia de mercaderes judíos cuya *nisba* de *al-Tāhertī* recuerda un vínculo con la Argelia central) que acababa de volver de un viaje a al-Andalus trayendo mercancías compradas con el dinero de varios inversores. Más tarde, en 1050, un socio de otro mercader egipcio importante, Nahray b. Nissīm, le escribe desde Sicilia para indicarle que había llegado a un acuerdo con otro socio de nombre Abū l-Fadl para efectuar un viaje a al-Andalus.

Como podemos observar en estos dos ejemplos, es probable que las mercancías, -al-Andalus exporta, además de esclavos, seda, textiles, aceite, azafrán, productos mineros y metales, etc.- circulasen más entre al-Andalus y los puertos del Mediterráneo central para ser reexportados hacia Oriente, que directamente de los puertos españoles hacia Egipto o Siria. Sin embargo, tenemos algunos testimonios de relaciones establecidas directamente de un extremo al otro del espacio mediterráneo. Los documentos de la Genizá contienen en efecto varias referencias a un "barco de Ibn Muŷāhid" que, en los años 1050-1060 debía comerciar entre la costa oriental de al-Andalus y Egipto por cuenta del soberano eslavo de Denia 'Alī b. Muŷāhid. En uno de estos documentos, este barco, que llega de Sicilia, trasporta mercaderes judíos. La asociación de un príncipe andalusí y de mercaderes judíos aparece también hacia la misma época en el curioso episodio del rapto de la condesa de Toulouse, Almodis, por el conde Ramón Berenguer I de Barcelona en 1052. Según al-Bakrī, el conde, enamorado de ella, habría obtenido la ayuda del emir de Tortosa que envió

Tela de seda e hilos de oro decorada con pavos (s. X). Conservada durante mucho tiempo en una iglesia de los Pirineos, esta tela de lujo, fragmento de vestido o de tapiz, presenta un dibujo de pavos inscrito en medallones al estilo sasánida tradicional. Por sus colores y la calidad de su dibujo, es una de las más bellas telas conservadas de época probablemente califal.



por su cuenta a Narbona barcos y un grupo de mercaderes judíos con el fin de raptar a la dama. Podemos concluir de este episodio que provocó un escándalo en la cristiandad, que todavía en esta época eran los judíos los que seguían asegurando el comercio entre los puertos musulmanes y cristianos en esa época en la costa mediterránea de España y Languedoc. Al menos es a ellos a los que mencionan las fuentes, más que a los mercaderes musulmanes, de cuya existencia no podemos dudar, pero sobre los que poseemos poca información, salvo las aportaciones de los diccionarios biobibliográficos de sabios. Sin embargo, los que aparecen en estas fuentes no constituyen sino la parte de este sector profesional que asociaba las actividades comerciales al viaje de estudio.



Músicos cristiano y musulmán. Esta conocidísima miniatura del *Libro de música* de Alfonso X de Castilla a finales del siglo XIII, representa dos músicos, uno cristiano y otro musulmán, tocando el laúd y puede simbolizar, en el campo de la música, los contactos de civilización que tuvieron lugar en diferentes épocas en al-Andalus.

Pero este tipo de texto no aporta prácticamente indicaciones concretas sobre las condiciones de este comercio. En otras fuentes andalusíes, si se exceptuan las fetuas o consultas jurídicas, de las que hablaremos más adelante, donde aparecen mencionado cierto número de mercaderes musulmanes, solo lo están de forma esporádica o en acontecimientos sin relación directa con la vida económica. Se podría citar como ejemplo un largo pasaje de los *Anales palatinos* donde es evocado un comerciante llamado Muhammad b. Sulaymān que en 972 consiguió capturar en las costas del Magreb a un tránsfuga andalusí que había pasado al servicio del califato fatimí y entregarlo al almirante que estaba al mando de la flota de Almería. Este personaje es recibido con honores por el mismo califa, que le hizo entrega de mil dinares y de telas y trajes de lujo, episodio que solo muestra la existencia de este mercader. El cómputo de las menciones de alfaquíes-comerciantes contenidos en los diccionarios de sabios no permite establecer estadísticas, pues el número de casos es poco significativo, pero al menos se puede sacar la impresión general de un debilitamiento de las actividades comerciales en el transcurso del siglo XI, en el que claramente hay menos menciones de sabios andalusíes que practican el comercio fuera de las fronteras de la Península. O. R. Constable, en un estudio sobre el comercio de la España musulmana, supone que la perturbación de la economía andalusí por la presión cristiana y el drenaje del metal precioso a través de las parias pueden contribuir a explicar este fenómeno. El relevo podría haber sido tomado por comerciantes musulmanes de otros países, pues en los años 1020-1040 encontramos, por el contrario, un extraño y elevado número de menciones de sabios extranjeros que se dedican al comercio en la Península. Podemos relacionar estos pocos datos con la profunda depreciación de la moneda que sufre al-Andalus en los últimos decenios de las Taifas. Sin embargo, estaremos de acuerdo en que estas impresiones y unos pocos datos dispersos, fragmentarios y difíciles de interpretar no permiten apenas construir un esquema coherente de la evolución de las actividades comerciales entre el siglo X y XI.

Tercera Parte:
los Siglos XII-XV

1. DEL ADRAR A LOS PIRINEOS: LOS ALMORÁVIDES Y LA ESPAÑA MUSULMANA

A. La época de los alfaquíes: al-Andalus bajo el poder almorávide

El poder almorávide se impuso progresivamente en todo al-Andalus a partir del 1090, formando parte de un vasto imperio extendido, en principio, del sur del Sáhara occidental al valle del Ebro y de las costas del Atlántico al Magreb central en el que fueron incorporadas Tremecén y Argel. Más al este, Bugía, activo centro comercial, está en manos de una dinastía local de origen bereber, los hammadíes, mientras que en el interior se extiende la influencia de los beduinos árabes hilalíes que invadieron el Magreb oriental a mediados del siglo XI. Después de la expedición pisano-catalana de 1113-1114 que saqueó las Baleares y puso fin a la última Taifa, los cristianos no ocuparon las islas que fueron recuperadas por una flota almorávide en 1115. Esta flota estaba dirigida por un andalusí llamado Ibn Maymūn, que parece haber sido un capitán de navío de una ciudad de la costa oriental. Él mismo y su familia tuvieron después un papel muy importante como almirantes al mando de la marina almorávide. Ellos son el símbolo de la parte de población andalusí que se adhirió plenamente al nuevo régimen y que le ayudó a defender la Península contra la amenaza cristiana. En la zona del Ebro, encontraremos algunos años más tarde jefes militares andalusíes a cargo de ciudades muy expuestas a la presión cristiana, como Lérida y Fraga. Sin embargo, en su conjunto, el aparato militar bereber que el régimen instaló en al-Andalus, es el que se encarga principalmente de las operaciones militares contra los cristianos, en el marco de un *ŷihād* llevado a cabo con una meritoria constancia. Tras la ocupación de la Península, aunque no consiguieron tomar Toledo -ni tampoco lo buscaron, según parece-, con la reocupación de Valencia en 1102, los almorávides reestablecieron en la zona oriental la plena soberanía musulmana puesta en entredicho por la dominación del Cid. En el centro, también recuperaron de manos cristianas una parte de los territorios perdidos a causa del debilitamiento de las Taifas y la caída del reino de los Banū Dhi l-Nūn, así como las regiones situadas al sur del Tajo y algunos enclaves más avanzados como Zorita en el curso alto de este río, e incluso Coria, todavía más al norte. En el *Garb* vuelven a defender el Islam durante medio siglo en Lisboa y Santarem que los aftasíes habían querido finalmente entregar a Alfonso VI a cambio de su ayuda contra la amenaza africana. Más tarde, en 1117, retomarían Coimbra, de forma temporal, que, sin embargo, abandonaron después de algunas semanas sin que se conozca la razón de esta renuncia. Por otro lado, además de su gran victoria inicial de Zallāqa, su éxito militar más importante, al menos de forma simbólica, es quizá el de Uclés. En 1108 un importante ejército almorávide integrado por las tropas de los gobernadores de Granada, Córdoba, Valencia y Murcia, es mandado por el "gobernador general" de al-Andalus Tamīm, uno de los hijos de Yūsuf b. Tāshfīn, que residía en Sevilla, derrota a un ejército cristiano numeroso cerca de esta fortaleza fronteriza de la que se apodera en ese momento. El infante Sancho, único hijo y heredero de Alfonso VI, que le acompañaba, muere en este encuentro. A partir de los años 1114-1115, sin embargo, la eficacia militar almorávide fue puesta en entredicho por una serie de humillantes derrotas.

Página del formulario notarial de Ibn Salmun (s. XIV). Existen varios compendios andalusíes de modelos de actas en los que se podían inspirar los notarios. Como los compendios de fetuas o consultas jurídicas, y en ausencia de archivos, los *wathā'iq* o formularios notariales son una valiosa fuente para la historia económica y social de al-Andalus.

En numerosos lugares, el gobierno de las grandes ciudades es confiado a miembros de la dinastía o a jefes de tribus saharianas aliadas, que constituyen una nueva "aristocracia de estado". Esta elite se distingue claramente de las poblaciones del norte del Magreb y de España por sus tradiciones, especialmente en cuanto a la vestimenta, como el velo de boca o *lithām* ya citado, pero también etno-culturales, como la filiación matrilineal propia de los nómadas del Sáhara (los jefes almorávides, como Ibn Fātima, Ibn 'Aisha, se les conoce a menudo por el nombre de su madre y no por el de su padre, como es habitual en la onomástica arabo-musulmana). Al principio, el régimen se apoya fundamentalmente en las guarniciones guerreras que pertenecen a las mismas tribus saharianas. Después, se llama a otras tribus bereberes llegadas del norte del Magreb y a esclavos negros. Esta situación no debió ser extraña para los musulmanes de la Península, acostumbrados a ver a los poderes principescos apoyarse en fuerzas que en buena parte eran mercenarias, en las que los cristianos tenían un importante papel. Ellos mismos serán llamados a enrolarse como voluntarios para las expediciones de *ŷihād*. Los bereberes, al menos, eran musulmanes. Pero, siguiendo la misma tendencia que los poderes precedentes, el poder almorávide terminará por utilizar también mercenarios cristianos. Sin embargo, esto solo se producirá en Marruecos, donde terminarán por constituir su única fuerza importante, en la última fase de existencia y de declive de la dinastía.

En este vasto conjunto político, donde se realiza por primera vez la unión del Sáhara occidental y Marruecos, la autoridad suprema es ejercida desde Marraquech por Yūsuf b. Tāshfīn, que muere en 1106, y después por su hijo 'Alī desde esta fecha hasta 1143. Igual que aparece en la misma época en Oriente el nuevo título de *sultān*, que deja de designar de forma abstracta el "poder central" para aplicarse concretamente al jefe turco que gobierna el imperio selyuquí, los gobernantes bereberes almorávides adoptan nombres soberanos de nuevo estilo. 'Alī b. Yūsuf ostenta en sus monedas el nuevo título de *Amir al-muslimīn* "Emir de los musulmanes", evidentemente, calcado del título *Amir al-Mu'minīn* "Emir de los creyentes", llevado por los califas. La forma en la que este título fue adoptado no está totalmente clara. Es posible que Yūsuf b. Tāshfīn lo hubiese adoptado muy pronto, pero no lo hizo inscribir en su monedaje. En el largo viaje de estudios que hicieron a Oriente a partir de 1092 dos doctores andalusíes originarios de Sevilla, Abū Muhammad Ibn al-'Arabī y



Muralla del castillo de Zorita de los Canes. La localidad fortificada en el alto valle del Tajo, sucede a la cercana Recópolis, ciudad real visigoda. Zorita es cedida por al-Qādir de Toledo a Alfonso VI en 1080, tomada por los almorávides hacia 1110-1115, y después vuelta a ocupar por Alfonso VIII a mediados del siglo. Por lo tanto se encuentra en la primera mitad del siglo XII en la frontera disputada entre castellanos y musulmanes, y las importantes fortificaciones del castillo que todavía subsiste corroboran la importancia militar del enclave.

alquiler de bestia (caballo, mulo)

عقد كراء دابة بعينها

de bestia cargada?

عقد كراء مضمونة

de barco

عقد كراء سفينة بعينها

servicio de viaje

عقد كراء سفينة مضمونة

su hijo Abū Bakr, el califa abbasí de Bagdad les remitió en 1098 una carta oficial que autorizaba al soberano almorávide el utilizar los títulos de *Amīr al-Muslimīn* y *Nāsir al-Dīn* (Defensor de la religión). Al morir poco después su padre en Oriente, Abū Bakr b. al-ʻArabī fue el que llevó el documento a al-Andalus al año siguiente. Respetuoso en principio con la soberanía del califato sunní de Bagdad, el soberano almorávide se hizo reconocer oficialmente por él, quien legitimó su título y su poder en Occidente. Lo que es curioso, es que los al-ʻArabī, según parece, dejaron Sevilla tras la caída de los abbadíes, y en no muy buenas relaciones con el nuevo régimen. Por otro lado, no parece que haya existido demasiada prisa en conseguir este reconocimiento, ni que se le haya dado una gran solemnidad. Se podría tener la impresión de una iniciativa casi personal de los dos doctores, lo que sin embargo parece poco probable. Según se ha dicho, este título solo aparece en las monedas a partir de 1106, bajo el segundo soberano de la dinastía. Se podría comparar a Yūsuf b. Tāshfīn con Carlomagno, quien no parece haberse preocupado mucho en adoptar el título imperial. El primer soberano almorávide ¿habría sido, como el rey franco, algo reacio a la idea de someter su poder a una instancia superior, papa en un caso y califa en el otro?



León de bronce llamado "de Monzón". Encontrado en el siglo XIX en un castillo próximo a Palencia que paso a manos cristianas a comienzos del siglo XI (Monzón de Campos). Se duda de su función (¿caño de una fuente, pebetero...?) y de su cronología (¿s. XII?). La abigarrada decoración incisa, por su composición y su estilo se asemeja a la de otros ejemplares conservados en España y de un muy probable origen andalusí, aunque encontramos objetos parecidos en todo el ámbito islámico en los siglos centrales de la Edad Media (altura 30, 8 cm).

El régimen almorávide encuentra la verdadera justificación ideológica de su poder, en su estricta adhesión al derecho malikí, y en el apoyo que le aportan los hombres de ciencia y religión, los alfaquíes y ulemas de esta obediencia que como se ha visto constituían en al-Andalus una verdadera doctrina oficial. Solo algunos intelectuales marginales, como la corriente masarrí del siglo X e Ibn Hazm en el XI, se atrevieron a refutar su dominación. En el Magreb, el desarrollo de los almorávides estaba inscrito en el poderoso movimiento de restauración de la ortodoxia que acompaña al retroceso del chiísmo después de la desaparición de los fatimíes. Los doctores andalusíes se adhirieron en seguida al régimen de Marraquech y fueron activos partidarios suyos. El gran malikí y refutador de Ibn Hazm, al-Bāŷī, que hizo campaña por la unión de los soberanos andalusíes contra el peligro cristiano, murió en 1081 en Almería mientras esperaba para pasar el Estrecho para encontrarse con los jefes almorávides. Es más significativo todavía el caso del alfaquí al-Hadramī, un personaje que, aunque nacido en Kairuán, había residido y estudiado tanto tiempo en al-Andalus como para ser considerado andalusí. Se unió a los almorávides desde el comienzo de su expansión y hasta su muerte, en 1095 o 1096, fue cadí de la ciudad saharawi de Azakay (o Azūgī), capital del primer jefe almorávide Abū Bakr b. 'Umar cuando entre 1060 y 1070, este se encontró relegado al desierto tras el ascenso de Yūsuf b. Tāshfīn a la dirección suprema del movimiento en Marraquech. A la usanza de sus jefes, redacta un curioso *Kitāb al-siyāsa* que es una especie de manual de política destinado a los rudos nómadas almorávides. En él se encuentran consejos pintorescos como el que da al príncipe de no meterse el dedo en la nariz en público, junto con varios otros, instándole a tener una conducta racional y sobre todo a tomar consejo de los sabios evitando "a los ignorantes, los artesanos, los sirvientes y los esclavos" o consideraciones tan cínicas como la necesidad de los gobernantes de recurrir al engaño y al disimulo.



Vista general de la alcazaba de Almería y de los muros que descienden hacia la ciudad. Principal puerto de guerra y de comercio del califato e importante centro artesanal (textiles y objetos de cuero). Almería se constituye en centro de poder autónomo bajo las Taifas. El gobernador eslavo Jayrán (1013-1028) edifica los largos muros de *tābiya* que unen la alcazaba a la ciudad. Los soberanos de la dinastía árabe de los Banū Sumadih que gobiernan la ciudad de 1041 a 1091, hacen edificar en la alcazaba y en un palacio extramuros (la *Sumadihiyya)*, lujosas construcciones que el geógrafo contemporáneo al-'Udhri, que las visitó, describe con admiración aunque su fragilidad las exponía a una rápida destrucción.

En la Península, desde un principio los almorávides se beneficiaron de la simpatía de los doctores. El emir 'Abd Allāh se queja amargamente en sus *Memorias* de las maniobras proalmorávides de uno de los juristas más influyentes o en todo caso más agitadores de Granada en los últimos años del régimen zirí, al-Qula'ī. Este le presionó especialmente para que nombrase para la magistratura suprema de la capital a su colega Ibn Sahl, un renombrado jurista, autor de una importante recopilación de consultas jurídicas, los *Ahkām al-kubrā*, un clásico de la jurisprudencia malikí. Ibn Sahl, que había polemizado con Ibn Hazm y ocupado puestos de cadí en Marruecos, era favorable a los almorávides, pero quizá menos intrigante que al-Qula'ī, quien pensaba claramente servirse de él. El emir zirí terminó por ceder y confió en 1086, la judicatura de Granada a Ibn Sahl que no la ocupó por mucho tiempo, puesto que fue reemplazado antes de su muerte en 1093 por al-Qula'ī, quizá más cercano al régimen africano, y que murió en 1116. Los soberanos de las Taifas habían enviado una embajada constituida principalmente por los cadíes y juristas de Badajoz, Granada -por tanto al-Qula'ī- y Córdoba para pedir a Yūsuf b. Tāshfīn que acudiese en ayuda de la Península. Después, la intervención cada vez más clara del poder almorávide en al-Andalus fue legitimada por las fetuas de los doctores andalusíes y magrebíes. Llegaron a solicitar y obtener, para este fin, consultas escritas de dos de los más ilustres juristas orientales, el gran al-Gazālī, la autoridad intelectual más prestigiosa del califato abbasí, y un doctor malikí muy famoso, de origen andalusí pero que residía y enseñaba en Egipto, Abū Bakr al-Turtūshī. Según escribe Halima Ferhat: "En la época de la instalación de los almorávides, los alfaquíes son la única fuerza organizada. Verdadera red urdida a base de solidaridades religiosas e ideológicas, a causa de la situación política, que monopolizaba los medios de información, gozando de verdadero prestigio, llegaron a tener influencia sobre los acontecimientos y los influyeron". Son los grandes beneficiados del nuevo régimen.

No se puede negar la importancia del derecho, de las estructuras jurídicas y de las "magistraturas" confiadas a los juristas en la vida cultural, social y política del Andalus almorávide. En los *Ahkām al-kubrā* de Ibn Sahl, figura precisamente una lista de estas principales "magistraturas" indispensables para el funcionamiento social y administrativo del país. El jurista malikí enumera seis cargos *(jutta)* que dan a su poseedor el derecho de hacer juicios. Tres o cuatro de estos responsables, investidos por la autoridad soberana tienen una gran importancia efectiva. Se trata sobre todo del cadí o juez, del *sāhib al-shurta* o responsable de la policía, del *sāhib al-madīna*, zalmedina o gobernador de la ciudad y del *sāhib al-sūq*, zabazoque o responsable del mercado. Con algunas variantes según los momentos y lugares estos magistrados-funcionarios, en el siglo XII, estaban encargados de velar por el buen funcionamiento judicial, social y económico de las ciudades y los pueblos de cierta importancia. En las capitales provinciales tenían subordinados, como el *hākim* o juez de causas menores y el *sāhib al-mawārith* o responsable de las herencias ante el cadí, y cierto número de agentes subalternos, pero aparentemente reducidos a un mínimo número. Esto es lo que se puede deducir de un muy interesante "tratado de gobierno" redactado por un jurista sevillano, Ibn 'Abdūn, alrededor del 1100. En el describe de forma muy concreta las "magistraturas" de la gran ciudad andalusí hacia comienzos del régimen almorávide. Según él, no debía haber más de diez agentes al servicio del cadí y del zalmedina. Bien es cierto que el mismo número de agentes se le atribuyen al *hākim*. Respecto a los del cadí, precisa que cuatro "debían ser bereberes negros relacionados con los asuntos en los que están involucrados los almorávides *(murabitūn)* y otros velados *(mulaththimūn)*". Para los del zalmedina, se precisa que "sus látigos serán controlados: las colas no deberán ser ni demasiado largas ni demasiado finas, lo que haría que los golpes fueran demasiado fuertes o demasiado mortales... No se deberá aplicar la pena del látigo a un hombre que haya realizado la peregrinación, ni a nadie respetable, pues son personas que no tienen ni aguante ni resistencia física. Cuando se da de latigazos a alguien, el agente que está encargado no debe ponerse de puntillas ni lanzar el látigo de abajo a arriba; solo se utiliza de este modo cuando se quiere hacer morir al condenado".



Almería: el puerto y la alcazaba. Esta última es un buen ejemplo de palacio-alcazaba independiente de la ciudad. De una extensión de 450 m a lo largo de la cresta rocosa, ocupa una superficie de 4,6 ha. Las murallas tenían alrededor de 2,5 m de espesor y unos 5 m de altura.

Otros juristas estaban encargados de aconsejar al cadí en sus juicios, formaban un colegio (shūrā) de juristas consejeros o muftíes (es decir, encargados de redactar las consultas jurídicas o fetuas). La institución existía en los usos malikíes andalusíes anteriores a la época almorávide, pero parece que se consolidó bajo este régimen. En el mismo tratado de Ibn ʿAbdūn, se aconseja al cadí que se haga acompañar en cada sesión de dos juristas que le puedan aconsejar, escogidos por turno en un colegio más amplio. Sin embargo, según el *Muŷib* de al-Marrakūshī, obra redactada bajo el régimen almohade, ʿAlī b. Yūsuf "buscaba fervientemente la compañía de los doctores y no tomaba ninguna decisión en sus estados sin preguntar a los alfaquíes. Se impuso como condición a los cadíes, cuando eran nombrados, que no juzgaran ningún asunto ni pronunciaran ninguna sentencia, cualquiera que fuese su importancia, sin la presencia de cuatro alfaquíes". No poseemos mucha información sobre la forma en que se remuneraba a estos "magistrados" y al personal a su servicio. Ibn ʿAbdūn se refiere sin embargo de forma muy clara al sueldo que debe ser asignado al *hākim* (juez secundario) a expensas del tesoro público. Esto debía ser el modo normal de retribución para los puestos más importantes. Quizá también tenían concesiones territoriales sobre tierras pertenecientes al Estado. En un nivel inferior, los agentes percibían un porcentaje sobre las multas y penas infligidas. Pero sobre este personal subalterno encontramos también en Ibn ʿAbdūn alusiones de tono sorprendentemente moderno sobre un salario "calculado sobre el total del día, de forma que le sea retribuida, en caso de desplazamiento de servicio, la prorrata del tiempo del día utilizado", además de verdaderas "indemnizaciones por desplazamiento": "En cuanto a los que sean enviados al campo, tendrán derecho a una indemnización por desplazamiento calculada por milla de distancia, de acuerdo con la opinión de los juristas en la materia".

Sin embargo, no parece que hayan cambiado las condiciones del ejercicio mismo de la justicia, que siempre estuvo impregnado de la mayor simplicidad. De Lévi-Provençal, excelente conocedor de los textos medievales y de la vida tradicional en el Magreb occidental, heredero claramente reconocido de la civilización andalusí, podemos tomar una descripción de los usos judiciales: "Como en otros países del Islam en la Edad Media, no hay ni en Córdoba ni en otras ciudades españolas un edificio especialmente atribuido al cadí para la celebración de sus audiencias. Éstas tienen lugar en una dependencia de la mezquita aljama

Muralla muy restaurada de la alcazaba de Almería.

o en la misma sala de oración o, incluso, en la propia vivienda del juez. La ceremonia del juicio es de lo más simple; el cadí está sentado con las piernas cruzadas, o entre cojines, rodeado de sus consejeros y de su escribano *(kātib)*. Las dos partes comparecen ante él, mientras que los otros litigantes esperan por turno hasta ser llamados por el ujier *(hāŷib)*. Pueden ser asistidos por procuradores, que presentan su defensa. A disposición del cadí, ocupados del buen orden de la audiencia o llevando las citaciones a sus destinatarios, están los auxiliares *(a'wān)*. El cadí tiene a mano una bolsa que contiene los archivos esenciales y que utiliza si necesita alguna verificación. Nada podría igualar la simplicidad y la falta de solemnidad adoptada por este tribunal por así decirlo, improvisado, ante el que se agolpa la multidud de querellantes que habían registrado por escrito sus declaraciones y las de sus avales, a través de los testigos instrumentales (*'udūl)*. Éstos, igual que ocurre hoy en día en Fez, ocupan unas tiendas agrupadas en una calle, en las cercanías de la mezquita aljama *(simat al-'udūl)* y algunos asisten a las audiencias del cadí, donde su presencia puede ser requerida por el magistrado para dar validez a la audiencia".

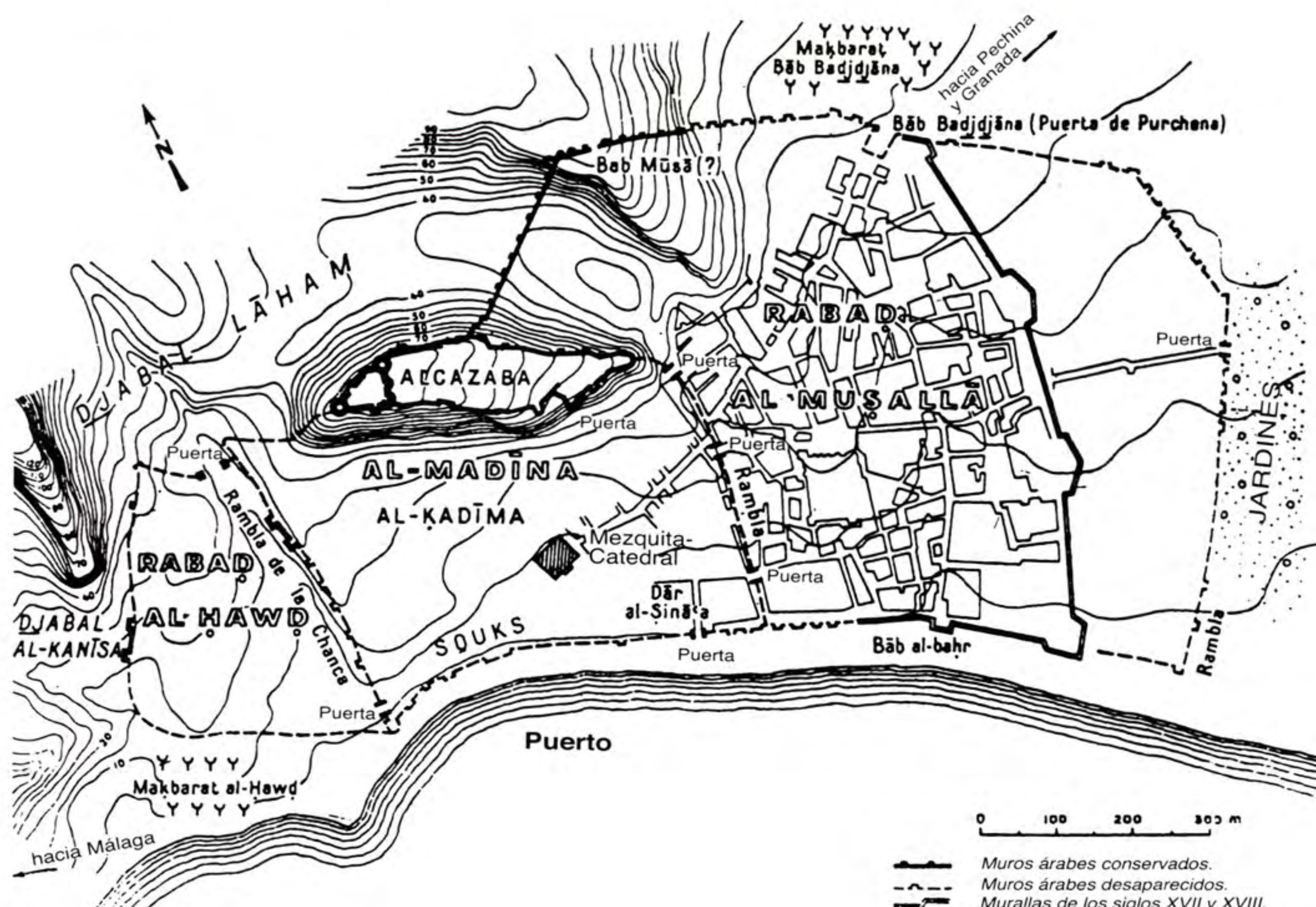
Almería: Castillo de San Cristóbal.



Fuera de esta omnipresencia de los alfaquíes y del papel que tuvieron en el funcionamiento de la sociedad, las instituciones estatales almorávides parecen reducidas al mínimo indispensable para asegurar la cohesión del imperio y su defensa. En lo alto de la jerarquía, encontramos al grupo dirigente ya citado, formado por el núcleo de los miembros de una dinastía que se extiende y de algunas grandes familias de jefes tribales asociados al poder que se reparten el gobierno de las provincias y el mando de los ejércitos. El funcionamiento concreto del Estado está asegurado por la cancillería central, que parece dirigida por uno o varios visires. En la capital y en las grandes ciudades de provincia, los secretarios, dirigidos según parece, al menos en los gobiernos más importantes como el de Sevilla, por un personaje con el título de visir, próximo al jefe almorávide investido con el gobierno local, aseguran el intercambio de órdenes y de informaciones entre el poder central y el nivel provincial, así como la buena marcha de una administración fiscal sobre la que no tenemos demasiada información. Estos cargos de secretarías, administración, o fisco eran confiados, incluso en el Magreb, a secretarios *(kuttāb)* y ulemas, muchos de ellos andalusíes.

Plano de Almería en el siglo XI (de Lévi-Provençal).




Makbarat Bāb Badjdjāna
hacia Pechina y Granada
Bāb Badjdjāna (Puerta de Purchena)
Bab Mūsā (?)
N
DJABAL LĀHAM
ALCAZABA
RABAD AL MUSALLĀ
Puerta
AL-MADĪNA AL-KADĪMA
Rambla de la Chanca
RABAD AL HAWD
DJABAL AL-KANĪSA
Mezquita-Catedral
Dār al-Sinā'a
SOUKS
Bāb al-bahr
Rambla
JARDINES
Puerto
Makbarat al-Hawd
hacia Málaga
0 100 200 300 m
Muros árabes conservados.
Muros árabes desaparecidos.
Murallas de los siglos XVII y XVIII.



Fragmento del "Sudario de San Lázaro" de la catedral de Autun. Es uno de los tres fragmentos conservados de un bello tafetán de seda bordado con seda e hilos entorchados en oro. La inscripción que adorna el cinturón del halconero ha sido descifrada como el *laqab* o nombre de reinado de *al-Muzaffar* (el victorioso) que llevó el hijo de al-Mansūr, 'Abd al-Malik, pero durante un cortísimo periodo (del verano de 1107 hasta su muerte en septiembre de 1008). Es posible que esta tela (fabricada quizá en Almería) date de este momento, pero podemos pensar también en los numerosos emires de las Taifas que a lo largo del siglo XI llevaron también el mismo *laqab* de tradición amirí, en Zaragoza, Valencia, Badajoz y Lérida.



Dinar almorávide acuñado en Valencia en 504/1110. La época almorávide se caracteriza, desde el punto de vista monetario, por la restauración de la calidad y de la regularidad de la moneda después de su degradación a finales de las Taifas. Los dinares son de bastante buena calidad de grabado y de contenido de metal precioso. La actividad monetaria es especialmente importante en las ciudades de la costa mediterránea, Almería en primer lugar (también en Denia, Valencia, después de 1102, Mallorca, después de 1115). En el anverso aquí representado figura el nombre del soberano almorávide en nombre del cual la moneda se acuñó, el *Amir al-muslimin* 'Ali b. Yusuf. En el reverso se indican el lugar y la fecha de acuñación (diámetro 25 mm; peso 4,06 gr).

B. La ciudad y el mercado en el Andalus del siglo XII

Un efecto inmediato de la política almorávide fue la restauración de la calidad de la moneda que se había devaluado de forma considerable durante las Taifas. El imperio almorávide controlaba todos los abastecimientos de oro del Occidente musulmán, al tener el Sáhara occidental. Por otro lado, puso fin al proceso de drenaje del metal precioso en dirección al norte de España, que representaba el pago de los tributos o parias de los emires musulmanes a los reyes cristianos. Las monedas acuñadas por el poder almorávide en las principales ciudades de Marruecos y al-Andalus, en relación con las del final de las Taifas destacaron por la calidad de su acuñación, y también por su cantidad de oro. Aunque no era ni muy regular, ni muy elevado en relación a otras monedas acuñadas en el mundo musulmán en esta época, los dinares almorávides tuvieron gran aceptación en el mercado del Mediterráneo occidental y fueron especialmente apreciados por los cristianos de Occidente que no acuñaban monedas de oro en aquella época -solo aparecen en el siglo XIII- y que las utilizaban corrientemente bajo el nombre de "morabetinos", derivado del nombre de los almorávides *(murabitūn)*. Esto supone que se desarrollaba un comercio activo entre el mundo cristiano latino y al-Andalus, que no era desfavorable a los comerciantes cristianos. Se ha calculado que en los primeros decenios del régimen, el 57% de los dinares acuñados en al-Andalus lo fue en los puertos de la costa oriental, Valencia, Denia y Almería, lo que confirma la actividad de estos intercambios mediterráneos que debían implicar desde esta época a los comerciantes italianos aunque apenas haya testimonios documentales sobre este periodo, puesto que los registros notariales más antiguos, los de Génova, redactados en papel árabe, no comienzan hasta mediados del siglo XII. Así O. R. Constable resalta estas monedas de oro, acuñadas en gran cantidad, que aparecieron en el mundo mediterráneo en un buen momento para sacar provecho de la "revolución comercial" en Europa. Quizá incluso su calidad media favoreció su difusión en relación a otras monedas de oro orientales si es verdad que en un mercado dado, las "malas" monedas tienden a expulsar a las buenas.

El gobierno almorávide parece haber puesto en marcha una política de defensa marítima en un espacio mediterráneo donde el poder creciente de las flotas cristianas tenía que inquietar seriamente a los musulmanes. Sin mucha dificultad, los almorávides reocuparon Mallorca después de la expedición pisano-catalana del 1113-1114, pero se perfilaban otros peligros. De este modo, antes de la ocupación de Ŷerba por los normandos de Sicilia en 1134, el rey de Palermo Roger II había firmado una alianza naval con el conde Ramón Berenguer III de Barcelona. De ello resultó solo una ocupación temporal de la abandonada Tarragona y el establecimiento de un efímero señorío normando, pero esto dejaba traslucir que las redes cristianas de control del espacio mediterráneo occidental se cerraban de forma inquietante. Los almorávides fijaron la base de su principal flota de guerra en Almería. Según ya hemos visto, confiaron su mando a un andalusí, el almirante Muhammad Ibn Maymūn, mientras que otro miembro de la misma familia, 'Isà, se encontraba a la cabeza de la escuadra de Sevilla. Según el geógrafo al-Himyarī, "Almería era en época de los almorávides una metrópolis del Islam. Se encontraban los especímenes más notables de todos los productos del artesanado. Tenía 800 talleres de tejido de seda, donde se fabricaban telas tales como sedas brocadas, brocados, *siglaton*, el *isbahāni* (al estilo de Isfahán), el *ŷurŷānī* (al estilo de Yuryān, región situada en la costa del Mar Caspio), cortinas con rayas verticales, tejidos a cuadros, la tela llamada tabis *('attābi)* y la llamada *fājir*, (resplandeciente), en suma toda clase de tejidos de seda...También se fabricaba en Almería toda clase de utensilios de hierro o cuero... el puerto de esta ciudad era frecuentado por barcos de comercio que llegaban de Alejandría y de Siria. En el conjunto de al-Andalus, no existía una población que contase con tan grandes fortunas, más dedicada a la industria y a las transacciones comerciales y que supiera beneficiarse mejor de las fluctuaciones de los precios y los excedentes".

Poseemos algunas confirmaciones epigráficas y documentales de la importancia comercial de Almería. Mientras que las otras ciudades de España no han proporcionado muchas inscripciones árabes, se conocen más de cien estelas funerarias epigrafiadas que provienen de este gran puerto musulmán del sureste de la Península, la mayor parte son de época almorávide. Están esculpidas en mármol que proviene de las canteras de Macael, cerca de la Sierra de los Filabres, algunas son de personajes designados expresamente como mercaderes, por ejemplo uno que lleva la *nisba* de *al-Iskandaranī*, lo que indica que era originario de Alejandría. Algunos ejemplares de estas estelas fueron encontradas hasta en el África negra donde llegarían por el comercio transahariano al que sin duda eran destinadas otras producciones, como los objetos de cobre de los que habla al-Himyarī. También se encuentran alusiones sobre las relaciones comerciales de Almería en los documentos de la Genizá de El Cairo. Así, una carta escrita en 1138 por un mercader judío de esta ciudad a uno de sus colegas y correligionarios egipcios que en ese momento se encontraba en Tremecén, cita en ella compras de seda y cobre bruto y elaborado, efectuados por cuenta de este último que le había enviado una suma de plata para dicha transacción. La misma carta cita la llegada de un navío procedente de Alejandría y que llevaba a bordo mercaderes musulmanes que indicaron la llegada próxima de otros dos barcos que venían también del gran puerto egipcio, con el cual las relaciones parecen bastante intensas. A pesar de la escasez de documentos notariales cristianos relativos al comercio con al-Andalus antes de mediados del siglo XII, poseemos algunas referencias a un comercio entre Génova y Almería en época almorávide. Las canciones de gesta francesas del siglo XII ofrecen frecuentes referencias a los preciosos teji-



Interior del "Corral del Carbón". El Corral del Carbón de Granada, que conserva bastante bien su aspecto original, es el antiguo *funduq ŷadida* construido en la primera mitad del siglo XIV. Formado por habitaciones dispuestas en torno a un patio interior cuadrado, en el piso bajo y en plantas, según un tipo de edificio todavía corriente en el Magreb, servía de depósito de mercancías y de hospedería para los mercaderes y viajeros extranjeros. Los *funduqs* son uno de los elementos fundamentales de las estructuras comerciales del Occidente musulmán medieval.

dos fabricados en Almería o exportados por esta ciudad *(porpre d'Aumarie, soie d'Aumarie, mantel d'Aumarie)*, y una casulla que la tradición asocia a Thomas Becket, conservada en la catedral de Fermo, en las Marcas italianas, lleva una inscripción árabe que indica su fabricación en Almería en 510/1116.

En la misma época, los comerciantes llegados de la España cristiana frecuentaban también las ciudades de al-Andalus. Tampoco existen -y todavía menos en España que en Italia- archivos comerciales que nos informen sobre tal comercio en épocas tempranas pero, entre las

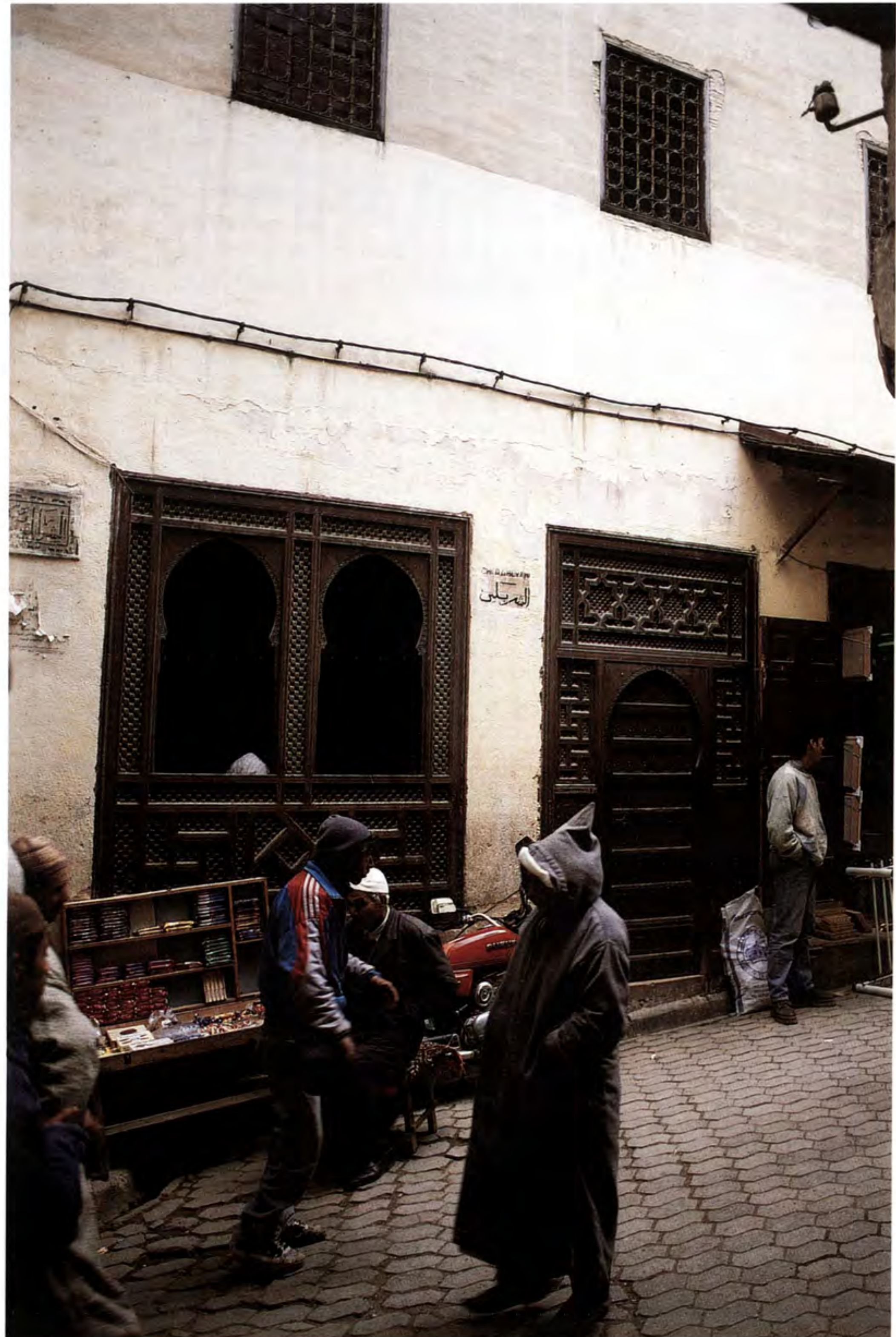


Patio de una casa de Fez utilizado para la exposición y venta de alfombras. En el Marruecos tradicional, se prolongan unas estructuras del comercio que recuerdan a las del al-Andalus medieval.

consultas jurídicas del cadí de Córdoba Ibn Rushd, encontramos un texto que cita la situación paradójica de unos mercaderes cristianos toledanos que fueron a comerciar a la antigua capital omeya y que pretendían vender allí, entre otras cosas, bienes conseguidos en un botín tras una incursión en tierras musulmanas: "La cuestión se plantea sobre los bienes que nuestros súbditos reconocen como suyos en manos de unos mercaderes de Toledo que llegan hasta nosotros para comerciar. Ellos establecieron como prueba testimonial que dichos bienes les habían pertenecido y que no los habían vendido ni regalado y que unos caballeros, procedentes seguramente de Toledo, se apoderaron de ellos, a la vez que se llevaban a musulmanes prisioneros, todo ello en el transcurso de una incursión llevada a cabo durante la tregua firmada entre ellos y nosotros. Esta prueba testimonial era probatoria, ¿se debe, por medio de un juicio, restituir estos bienes a los que tienen derecho sobre ellos? ¿cuál es la conducta a seguir si estos [musulmanes] pretenden que algunos de los suyos están encarcelados [en Toledo] en casa de estos mercaderes toledanos y que fueron capturados en periodo de tregua? ¿Pueden obtener prendas de estos mercaderes cristianos que se encuentran entre nosotros y que acusan de retener prisioneros en su tierra a algunos de los suyos con el fin de obligarlos a liberar a estos cautivos?". La respuesta indica que si estos mercaderes, llegados con un salvoconducto, dejaron claramente el territorio cristiano después de la incursión en la que tuvieron lugar los raptos y las rapiñas, pueden en efecto ser tomados como rehenes y sus bienes retenidos hasta la restitución de los bienes y de las personas que fueron capturadas en plena tregua. Este texto evoca la compleja realidad de la frontera. El estado de guerra casi habitual no impide las relaciones comerciales y la circulación de un lado a otro, garantizadas en principio por el respeto a las treguas y a los salvoconductos que los adversarios acuerdan.

Las ciudades andalusíes continuaron siendo, siguiendo la pauta de la época precedente, organismos económicamente activos, pero como en otros lugares del mundo musulmán, desprovistos de instituciones corporativas o municipales específicas, a través de las cuales habrían podido ejercerse institucionalmente el poder de las élites, que, exceptuando las familias de juristas, son muy mal conocidas. El caso de Almería es bastante interesante, en la medida en que la ciudad, como acaba de verse, tiene más que ninguna otra de al-Andalus en esta época, grandes fortunas y grandes familias comerciantes. En el momento de su esplendor hacia finales de la época almorávide, puede contar con unos treinta mil habitantes, según los cálculos demográficos obtenidos por arqueólogos españoles a partir de las superficies urbanas. En dos ocasiones, durante las crisis políticas que afectan a la ciudad tras la desaparición de su segundo emir eslavo, Zuhayr, en 1038, y durante la caída del régimen almorávide un siglo más tarde, en 1145, los habitantes, al verse desamparados por el vacío de poder, confían temporalmente la gestión política de la ciudad a un notable local llamado Ibn al-Ramīmī. Todavía, un tercer miembro de la familia accederá a esta función de dirección, durante algunos años, a la caída del régimen almohade. Se trata evidentemente de una familia notable que gozaba de un gran prestigio en la ciudad. En otras ciudades, en las mismas circunstancias, se habría confiado la gestión provisional de los asuntos a un cadí o a un importante jurista. Pero esta familia de los Banū Ramīmī nos es totalmente desconocida como familia de juristas, categoría "socio-profesional" sobre la que abunda la información. Por tanto es muy probable, en el contexto especial de Almería, que se tratase de una notable familia de mercaderes. Sin embargo, es evidente que en cada caso, la solución adoptada a falta de algo mejor, es de breve duración, destinada a hacer frente a una situación de emergencia, a la espera del restablecimiento de la "normalidad" política, es decir, de un poder exterior a la ciudad cuya dirección no pretenden en absoluto las clases urbanas. Hay una gran diferencia con la situación de las ciudades del Occidente cristiano, especialmente de las comunas italianas en cuya cabeza se sitúan las aristocracias "municipales" en la misma época.

La participación de las oligarquías urbanas en el gobierno de las ciudades se hace en tiempos normales de otra forma, más indirecta, por la presión que pueden ejercer los juristas, la fracción más influyente y más respetada, sobre el poder gubernamental. Podemos mencionar lo que escribe sobre el tema Ibn 'Abdūn, para el cual el cadí debería tener una gran importancia. Éste era frecuentemente escogido entre las familias de juristas más reconocidas de la ciudad. En la época almorávide, vemos sucederse en la



Una calle de los zocos de Fez. Podemos imaginar las calles comerciales de las ciudades de al-Andalus semejantes a las de los barrios antiguos de las ciudades marroquíes actuales.



Maravedí de Alfonso VIII de Castilla. Los dinares almorávides a los que los cristianos dan el nombre de "morabetinos" (de la palabra árabe *murabitūn* "gentes del *ribat*" que designa a los almorávides mismos), circularon por los Estados cristianos de la Península. A partir de los años 70 del siglo XII, bajo el rey Alfonso VIII de Castilla, se acuñaron en este reino imitaciones de dicha moneda aunque de menor peso (menos de 4 gr., mientras el dinar almorávide pesa normalmente un poco más de 4 gr). A mediados del siglo XIII, las ciudades italianas, hasta entonces fieles al sistema monetario de los países latinos basado en la plata, sienten necesidad de monedas de más valor para su comercio mediterráneo y empiezan a acuñar monedas de oro específicamente occidentales.

judicatura de Córdoba a los Banū Rushd y los Banū Hamdīn. En Valencia en los siglos XI y XII dos familias influyentes, los Banū Ŷahhāf y los Banū 'Abd al-'Azīz, alternan con frecuencia en la misma función. Incluso si no pertenece a la elite urbana local, el cadí es un personaje respetado, en contacto constante con los juristas y la buena sociedad de la ciudad y que puede estar cerca del poder o de su representante, como intérprete de la opinión urbana. De este modo, en Valencia, en 1145, durante la crisis del poder almorávide, vemos al cadí Ibn 'Abd al-'Azīz unirse al gobernador almorávide Ibn Gāniya con el que no tenía muy buenas relaciones, para convocar en la mezquita a los notables y deliberar con ellos la conducta a seguir. En una situación menos tensa, la que describe Ibn 'Abdūn en Sevilla varios años antes, el cadí también está considerado como el consejero natural del gobierno. Además del papel que según hemos visto tenía en el control de la percepción de los impuestos, "debe poder convocar en cualquier momento al visir del gobierno y ordenarle que se presente ante él por la mañana y por la tarde. Este visir debe someterse al control del cadí y guardar a su vez una actitud deferente, con el fin de impedir que proponga al *sultān* (príncipe o gobernador) alguna medida que perjudique a los musulmanes. El cadí deliberará con el visir los asuntos propuestos antes de que éste empiece a tratar con el sultán. Si este último informa al visir de un asunto, éste deberá informar al cadí con el fin de que le dé su opinión. Las frecuentes visitas que el visir hará al cadí le permitirán remediar la rudeza de carácter del sultán". Bien es cierto que la visión que presenta Ibn 'Abdūn, es una versión idealizada de las relaciones del poder y el cadí. Pero el ideal que propone es revelador de lo que los andalusíes pensaban de estas relaciones que, sin estar en ningún modo institucionalizadas, podían llevar al representante más relevante de las elites locales a influir en la acción gubernamental.

La magistratura más vinculada con la vida económica de la ciudad era la del zoco. Como el cadí, el almotacén o responsable del mercado, del aprovisionamiento de la ciudad y de las buenas costumbres en los lugares públicos, aunque nombrado por el poder, a menudo era escogido entre los notables de la ciudad. En este campo, la literatura jurídica del Occidente musulmán aporta una mina irremplazable de informaciones con los "tratados de *hisba*", es decir, de la "policía del mercado". La obra tantas veces citada de Ibn 'Abdūn, aunque contiene, como se ha visto, toda una sección preliminar consagrada de forma muy extensa a las diferentes magistraturas y al gobierno de la ciudad, es en su mayor parte un manual de *hisba* (almotacenazgo). Poseemos otro, alrededor de un siglo más tarde, redactado en época almohade por un jurista de Málaga, al-Saqatī. Esta segunda obra es más voluminosa y detallada que la precedente y consagrada exclusivamente a las funciones propias del almotacén. Uno y otro están cuajados de informaciones sobre la vida del zoco y especialmente sobre las actividades económicas y sociales de las ciudades andalusíes en el siglo XII. A través de la denuncia de los múltiples fraudes de los que pueden ser responsables los artesanos y los mercaderes, dan una imagen extremadamente pintoresca de la producción y de los intercambios en el mercado urbano. Este último, visto a través de la exposición detallada de los mil y un procedimientos empleados para engañar al cliente, se nos muestra, de forma quizá un poco sesgada, como un mundo bastante miserable de menesterosos y defraudadores. Al lado de simples gestos que a la larga podían representar cierta economía de producto -meter el pulgar en la medida de aceite, estirar las telas al medirlas- se encuentran verdaderos juegos malabares, como en el caso citado por al-Saqati de tres magníficos higos puestos muy a la vista en el puesto del comerciante para atraer a los clientes, que posteriormente eran hábilmente escamoteados en el momento de echarlos junto a otros en la cesta del comprador. Algunos de estos timos son objeto de descripciones minuciosas, que transforman el tratado de *hisba*, casi en un manual del perfecto timador. Para aumentar sin mucho esfuerzo la cantidad de un producto costoso, el droguero despliega un gran ingenio, por ejemplo mezclando al almizcle con limadura de plomo teñida con tinta, sangre de animales y cáscaras quemadas

de bellota. En cuanto al mercader de esclavos, bañaba durante cuatro horas a una esclava demasiado morena en una preparación destinada a aclararle la piel y utilizaba diferentes procesos para fabricar falsas vírgenes. Otras recetas reflejan de forma menos directa la realización del fraude, pero también son pintorescas. Se depila a la joven esclava con cal viva, huevos o larvas de hormiga -sin duda, en forma de ungüento-, o con aceite donde se cocieron ranas o salamandras; se perfuman las axilas con diversos preparados de agua de rosas, y se utilizan pastas para suprimir o aclarar las manchas de la piel o los granos.

Con el comercio de esclavos, entramos en otra dimensión de las actividades comerciales, la del tráfico a larga distancia de productos de elevado precio, que conocemos mucho menos que las actividades diarias del zoco de las que hablan sobre todo los tratados de *hisba*. Más allá del animado bullir de los pequeños comerciantes y artesanos concentrados en las tiendas especializadas descritas en los tratados, hay dos dimensiones más difíciles de discernir sobre el "mercado" urbano, entendido de forma más amplia que el espacio específico consagrado a este efecto, con frecuencia en el centro de la ciudad, alrededor de la mezquita aljama. En primer lugar el comercio de productos asegurado por los grandes comerciantes en el marco de los intercambios a larga distancia. Al menos una parte de este comercio, especialmente el de los tejidos de lujo, se desarrollaba en un edificio especial, la alcaicería, que no aparece en los textos relativos a la *hisba*. Probablemente también los ricos mercaderes se desplazaban "a domicilio" hasta las residencias de la clase acomodada, la *jassa* dirigente. Por otro lado solo podemos intuir, sin poder estudiarlo de verdad, la forma en que se organizan las relaciones económicas entre la ciudad y su entorno rural.



Olla valenciana. La vajilla común de la época musulmana es a menudo difícilmente datable. Conservado en los fondos del Servicio Municipal de Investigaciones Arqueológicas de Valencia, este ejemplar de vasija cerrada encontrada antiguamente durante unos trabajos en el interior del perímetro urbano, nos proporciona un buen ejemplo de marmita u olla, de unos veinte centímetros de altura, destinada a la cocción de alimentos, característica de la región valenciana y frecuente en los enclaves urbanos y rurales. Cerámica realizada quizá en el marco doméstico, según la primitiva técnica de torno lento; los restos de pasta se quitan antes de que seque por medio del raspado (de ahí el aspecto estriado de la superficie).

C. Una sociedad "tributaria": los contribuyentes de las ciudades y de las comunidades rurales

En el estudio clásico que Pedro Chalmeta ha consagrado al *muhtasib* llamado también zabazoque *(sāhib al-sūq*, o responsable del mercado) (*El señor del zoco en España*, 1973), que se basa principalmente en tratados de *hisba* así como en indicaciones dadas por los geógrafos o que aparecen en la toponimia, también son utilizados de forma comparativa varios trabajos de tipo etno-económico dedicados a la institución fundamental del zoco en las sociedades musulmanas tradicionales contemporáneas. Este autor se apoya especialmente en éstos para tratar el problema de los mercados rurales. Al contrario que en el Magreb tribal donde existían muchos mercados puramente campesinos, y quizá en una gran parte del mundo musulmán oriental donde el sector urbano se reducía a grandes ciudades opuestas a un entorno exclusivamente rural, el tejido densamente urbanizado de al-Andalus, donde existe una red jerarquizada de localidades secundarias, muestra con frecuencia mercados semanales que parecen tener lugar extramuros en localidades que presentan algunas características semiurbanas aunque inmersas en un entorno eminentemente rural. Estos apuntes son desgraciadamente muy breves y poco explícitos: el geógrafo al-Idrīsī, que se refiere a la realidad de mediados del siglo XII, cita por ejemplo, de pasada, el pueblo de Bocairente, al sur de Valencia, que a sus ojos era una localidad fortificada *(hisn)* con una población comparable a la de una ciudad *(madīna)*, un mercado muy frecuentado y alrededores bien explotados. Añade que en esta localidad se fabrican "telas blancas que se venden a un altísimo precio y que son muy duraderas. Son de una suavidad incomparable, hasta el punto de que por su blancura y finura igualan al papel". Un puerto de mediana o poca importancia como Alicante, en la misma región, es "una ciudad no muy grande pero poblada. El esparto que crece allí se exporta hacia todas las regiones marítimas. La región produce muchas frutas y legumbres, especialmente higos y uvas... a pesar de no ser muy importante, en Alicante se construyen navíos para el comercio y barcos". Es evidente que en estas localidades modestas se desarrolla un comercio bastante especializado y aparentemente activo que las integra en una red general de producción y de intercambios, con vistas a los mercados de las grandes ciudades, sin que poseamos más precisiones sobre la forma en que eran organizados estos circuitos, ni sobre las categorías sociales a las que beneficiaban estas actividades. Los excedentes que llegaban de los campos vecinos eran llevados a las puertas de las ciudades más importantes sin llegar al mercado central, reservado a los comerciantes urbanos instalados en sus tiendas. De este modo, Ibn ʻAbdūn insta a los agentes encargados en este lugar para que "se informen sobre el origen de las pieles frescas y de la carne que son vendidas en el exterior de las puertas de la ciudad y que pueden ser producto de un robo".



Dedal. Este dedal de bronce del Museo Arqueológico de Córdoba fue obtenido por el procedimiento a cera perdida. Era utilizado lateralmente, no por su punta pulida, de este modo las incisiones grabadas servían para apoyar la aguja. Tiene una inscripción ("obra de Rashiq"), extraña en un objeto de este tipo, curiosamente parecida a la de la lámpara de bronce de Liétor mostrada anteriormente, (pág.135). Su cronología en la época musulmana no está determinada (longitud: 4,7 cm.).

Aguja (longitud: 10,2 cm). Hallada en las antiguas excavaciones del Castillo de la Torre Grossa en Jijona, en la provincia de Alicante. No se puede asegurar su origen musulmán puesto que este castillo de Jijona estuvo ocupado también en época cristiana después de la Reconquista.



Fragmento de cerámica con decoración de "cuerda seca parcial". En la zona oriental y especialmente en la región valenciana encontramos mucha cerámica decorada con esta técnica: un dibujo de manganeso (trazos negruzcos) separa pequeñas placas decorativas con esmalte verde turquesa, aplicado directamente sobre la pasta, muy fina y de buena amalgama, de color amarillento. Las formas son muy elegantes. Los motivos florales estilizados son de tradición califal. Estas cerámicas parecen corresponder al siglo XI y a comienzos del siglo XII. Este ejemplar, encontrado en el castillo de Almenara, está conservado en la biblioteca municipal de Villarreal (Castellón).

La intervención directa del poder en la actividad económica debía traducirse esencialmente en la percepción de impuestos. Los almorávides basaron buena parte de su propaganda hostil contra los soberanos de las Taifas en la abolición de los impuestos ilegales por lo que debieron esforzarse, al menos al principio, por ingresar únicamente las contribuciones coránicas, es decir, en lo que atañía a los musulmanes, el diezmo. Éste debía ser percibido sobre la producción agrícola y sobre el ganado, pero también sobre otros bienes, según modalidades que no llegamos a conocer. En todos los Estados musulmanes de la Edad Media, la circulación y venta de los productos eran gravados con impuestos de distintos tipos. Una fetua emitida por un jurista de época de las Taifas, cita por ejemplo "a un cobrador del diezmo que inspeccionaba en la puerta de la ciudad los enseres de los musulmanes que entraban en ella". Nada, salvo los eventuales acuerdos firmados con los dirigentes de otros países impedía percibir tasas elevadas sobre los productos aportados por mercaderes no musulmanes. Las cartas de los comerciantes judíos de la Genizá citan en varias ocasiones los derechos que se pagaban en Almería. Pero los musulmanes se habían acostumbrado durante mucho tiempo a pagar cierto número de tasas, también a la entrada de los puertos y en las aduanas situadas a las puertas de las ciudades, cosa que los gobernadores se esforzaban generalmente por incluir en la categoría de diezmos legales, como en la fetua citada anteriormente. También hacían referencia a las transacciones comerciales, aunque los juristas hubieran reprobado este tipo de contribuciones. No podemos pensar que los almorávides aboliesen toda esta fiscalidad sobre la circulación y venta de bienes. Un pasaje de Ibn 'Abdūn menciona el montante de la tasa que los guardianes de las puertas de Sevilla pedían a los que entraban "pues es una costumbre en uso; ahora bien estos guardias tienden a la exageración, al abuso y la avidez, si no se les presta atención, violarán el uso establecido convirtiendo la tasa de la puerta en tan importante si no más pesada que la de mercado". Parece que las tasas recaían más sobre las mercancías transportadas que sobre las personas que circulaban, puesto que Ibn 'Abdūn añade "el que lleve alguna mercancía de su propiedad destinada a su propio uso no tendrá que dar nada al guardián cuando franquee la puerta de la ciudad, a no ser que lo haga de forma espontánea o por amabilidad, sin tener ninguna obligación a este respecto".

La fiscalidad es una de las cuestiones más delicadas a las que se enfrenta el historiador en todos los periodos de al-Andalus. Cualquiera que sea la región del mundo musulmán medieval que se estudie, siempre es difícil determinar en cada época la naturaleza de los impuestos percibidos por el poder central, la forma en que eran recogidos y el peso real de esta fiscalidad. Generalmente encontramos las mismas trabas, por un lado la escasez de documentación concreta y por otro el carácter demasiado teórico de los datos aportados por la literatura jurídica. Todos los poderes musulmanes de la Edad Media tropezaron con la limitación que impone el derecho de ampliar las obligaciones fiscales, pues el diezmo coránico *(zakāt)* nunca fue suficiente para permitir el funcionamiento normal de un estado. Se considera generalmente que en Oriente muy pronto se normalizaron los sistemas de impuestos sobre la producción agrícola ya existentes antes de la conquista árabe, de manera que gravaron a todos los productores rurales, fueran o no musulmanes, con una parte de la cosecha bastante superior al diezmo. Este impuesto se cobraba en todas partes y aparece con frecuencia en los textos con el nombre de *jarāŷ*. Por otro lado, numerosas tasas de circulación de mercancías, a las que se intentaba dar el nombre de diezmo, se percibían también. Pero, salvo quizá en Egipto donde la documentación es más abundante, y hasta cierto punto en Irán, no se puede avanzar más allá de estas generalidades.

La situación documental podría ser diferente para el Occidente musulmán, y especialmente en al-Andalus, zonas de la *Dār al-Islam* en las que existe abundante documentación de jurisprudencia, ya mencionada, como son las recopilaciones de consultas jurídicas o fetuas redactadas por los doctores malikíes. Estas consultas proporcionan ver-

daderos "casos" apoyados en ejemplos concretos, que dejan entrever una parte, al menos, de las realidades sociales, económicas y administrativo-fiscales y pueden suplir en cierta manera la ausencia de documentación de archivos. El fin de las Taifas y la época almorávide, periodo en que la influencia de los doctores es más importante, son una verdadera edad de oro para la redacción de las recopilaciones de jurisprudencia. Hemos citado los *Ahkām al-Kubrā*, importante colección de consultas redactada por Ibn Sahl, que como hemos visto, fue cadí de Granada durante la transición del emirato zirí a la dominación almorávide. El gran cadí de Córdoba Ibn Rushd, abuelo del célebre filósofo del mismo nombre (nombre deformado por los cristianos en Averroes), que ejerció la judicatura de esta ciudad bajo los almorávides, es el autor de otra recopilación del mismo estilo. Estas fuentes hacen numerosas alusiones a la fiscalidad, y en ellas se pueden encontrar suficientes indicaciones para comprender, de forma más satisfactoria que en Oriente, este aspecto tan importante del funcionamiento de los estados y de la relación entre los poderes y los contribuyentes. Sin embargo, esta posibilidad sigue siendo por el momento algo teórica, puesto que esta literatura no ha sido publicada, y todavía menos traducida y estudiada, de forma tan completa como sería conveniente. La lengua en la que estos textos fueron escritos es difícil y necesita de un buen conocimiento, no solo del árabe, sino también de la teoría y de la práctica del derecho y los arabistas competentes en este campo son pocos. Incluso la interpretación de cada documento -casi siempre voluntariamente expurgado de precisiones de lugar y tiempo que es lo que esperaría encontrar en primer lugar el historiador- es muy difícil. Por todas estas razones, aunque no dejen de tener mérito los escasos estudios existentes, no permiten hacerse una idea muy clara de la fiscalidad almorávide. Nos arriesgaremos a decir aquí, como sugerimos anteriormente de la fiscalidad de las Taifas que, aunque los súbditos gravados con las contribuciones ilegales impuestas por los soberanos la consideraban abusiva, no se había alejado tanto de las normas teóricas como para pervertir un sistema fiscal que, desde la época omeya, pretendía en sus líneas maestras adaptarse a las normas teóricas, lo que permitió probablemente a los almorávides restablecer, al menos en principio, una mejor adecuación a estas.



El *hisn* de Uxó. Vista general del lugar. El enclave castral de Uxó, situado a unos cuarenta kilómetros al norte de Valencia, en el término municipal del Valle de Uxó, en la cordillera de la zona costera, se encuentra un elevado montículo que domina cerca de 400 m. un valle donde el poblamiento rural se dispersaba en época musulmana, en seis o siete aldeas o *qaryas* (*al-qarya* da lugar en las lenguas latinas de la Península a la palabra *alquería*). Servía de refugio temporal a los agricultores en caso de peligro y quizá, en épocas de más disturbios, de hábitat más permanente.

Si nos referimos a las fetuas de época almorávide, encontramos algunas alusiones a impuestos fundiarios que no parecen corresponder a los diezmos. Una de las escasas consultas andalusíes que utilizan el término de *jarāŷ* para designar el impuesto pagado por una propiedad agrícola es una fetua de Ibn Rushd que cita, sin otra precisión, una posesión estimada en el alto precio de 250 monedas de oro ya gravada con el mencionado impuesto territorial. Otro texto del mismo jurista menciona una compra de tierras efectuada en una localidad, a todas luces dividida entre varios propietarios, que está gravada colectivamente por el fisco con un impuesto o *ma'ūna* que se elevaba globalmente a cincuenta dinares, a pesar de que los bienes sobre los que se efectúa la transacción solo lo eran de cuatro. Estos textos dan la impresión de referirse a impuestos sobre las tierras o propiedades sin consideración de la cosecha efectiva, es decir, que tenían más relación con el *jarāŷ* oriental que con el diezmo. De las indicaciones sobre la fiscalidad rural contenidas en el tratado del Ibn 'Abdūn, que consagra varios párrafos a la evaluación y percepción del impuesto sobre la recolección, se tiene sin embargo una impresión bastante distinta. Este largo pasaje presenta un aspecto algo paradójico. Comienza con una violenta diatriba contra los agentes del fisco, a los que acusa de ser malhechores y granujas que "se entregan a las malas acciones y a sus prácticas ilegales, se dejan corromper por una jarra de vino, hacen el mal y cometen injusticias, son corruptos sin fe, ni religión, ni temor ni convicción", y prosigue señalando a los que están encargados de estimar las cosechas "que no salgan de viaje sin haber recibido las prescripciones del cadí y sin que éste les haya indicado los límites dentro de los cuales deben mantenerse cuando hacen su trabajo". Estima que deberían ser asalariados del gobierno y no "a cargo de los propietarios territoriales, como se hace hoy en día, lo que constituye una práctica abusiva y deshonesta". Prescribe "solo hacer la estimación de las cosechas una vez haya sido recolectado el trigo en las hacinas y después de la deducción de los gastos de la siega". Juzga que la estimación de las cosechas en bloque *(bil-ŷumla)* es decir, sin duda de forma global antes de la recolección, y probablemente por aldeas o propiedades, es un procedimiento injusto que solo los juristas corrompidos y serviles con el poder político *(sultān)* han podido llegar a autorizar. Por último aconseja a los recaudadores actuar con corrección y sin brutalidad, velando especialmente por la exactitud de los pesos y sus instrumentos. No debemos sacar como conclusión de este pasaje, donde únicamente se trata de diezmos y no de otra clase de impuestos sobre la tierra tipo *jarāŷ*, que todo se desarro-



Vista aérea del recinto castral de Uxó. Este "castillo" ha conservado su estructura de época musulmana: vasto recinto "vacío" de construcciones, y en su extremo un reducto más estrecho donde se encuentran los almacenes y los aljibes de uso claramente colectivo. Los habitantes de la aljama (comunidad rural) lo entregan a Jaime I de Aragón en 1238. La construcción parece tardía, pero son numerosas las huellas de una ocupación más antigua, que remonta a los siglos X o XI. En esta foto y la precedente se distinguen el recinto vacío de tapial en el interior del cual no se encuentran restos de construcciones y más abajo, en la falda de la montaña, los restos de otro recinto de piedra seca, con habitaciones al interior (véase pág. 188). Este *hisn* está atestiguado en los textos desde mediados del siglo XII, mientrasel distrito y la población rural de *shūn* aparecen enlas fuentes desde el siglo XI.

llaba de hecho conforme a los deseos y objeciones de Ibn 'Abdūn. Pero a pesar de todo se extrae la imagen de un sistema de imposiciones que seguía siendo fiel en su estructura de conjunto a las normas teóricas estipuladas por el derecho islámico, aunque admitieran un cierto número de prácticas circunstanciales juzgadas abusivas.

El mismo texto contiene otros pasajes que se refieren a las relaciones entre la ciudad y los campos circundantes. Sugieren cierta desconfianza de las autoridades urbanas frente a la población rural. Deben velar por controlar a los jóvenes de los pueblos que se transforman con facilidad en ladrones y vagabundos. Se evitará venderles armas y se les confiscará las que se encontrasen en su posesión. El cadí deberá también "ordenar a los habitantes de los pueblos *(qurā)* que designen en cada una de las localidades un guardián, que deberá impedir que las propiedades privadas sean tratadas como bienes de la colectividad. Los campesinos tienden a considerar como cosa lícita apoderarse de lo que es propiedad de los residentes en la ciudad". Encontramos a menudo en las obras escritas antes de los años setenta, la idea de que en la España musulmana, antes de la Reconquista, prevalecían estructuras socioeconómicas caracterizadas por un fuerte dominio de las clases urbanas sobre el campo convertido en grandes extensiones explotadas por arrendatarios de condición casi servil. Esta perspectiva ha cambiado sensiblemente en el transcurso de los tres decenios posteriores. Diferentes autores, apoyándose especialmente en lo que muestran sobre las estructuras territoriales de las regiones conquistadas los *Repartimientos* o registros de reparto de tierras redactados durante el gran avance cristiano del siglo XIII, han desarrollado, por el contrario, la idea de que en al-Andalus existía un importante sector de pequeña y mediana propiedad rural. Esta tesis encuentra su confirmación en la publicación de varias consultas jurídicas de doctores andalusíes, algunas de las cuales aportan una nueva luz sobre una población de campesinos propietarios de sus tierras formando comunidades coherentes que parecen estar dotadas de una gran autonomía de gestión antes que sometidas de forma pasiva a la dominación de las ciudades.

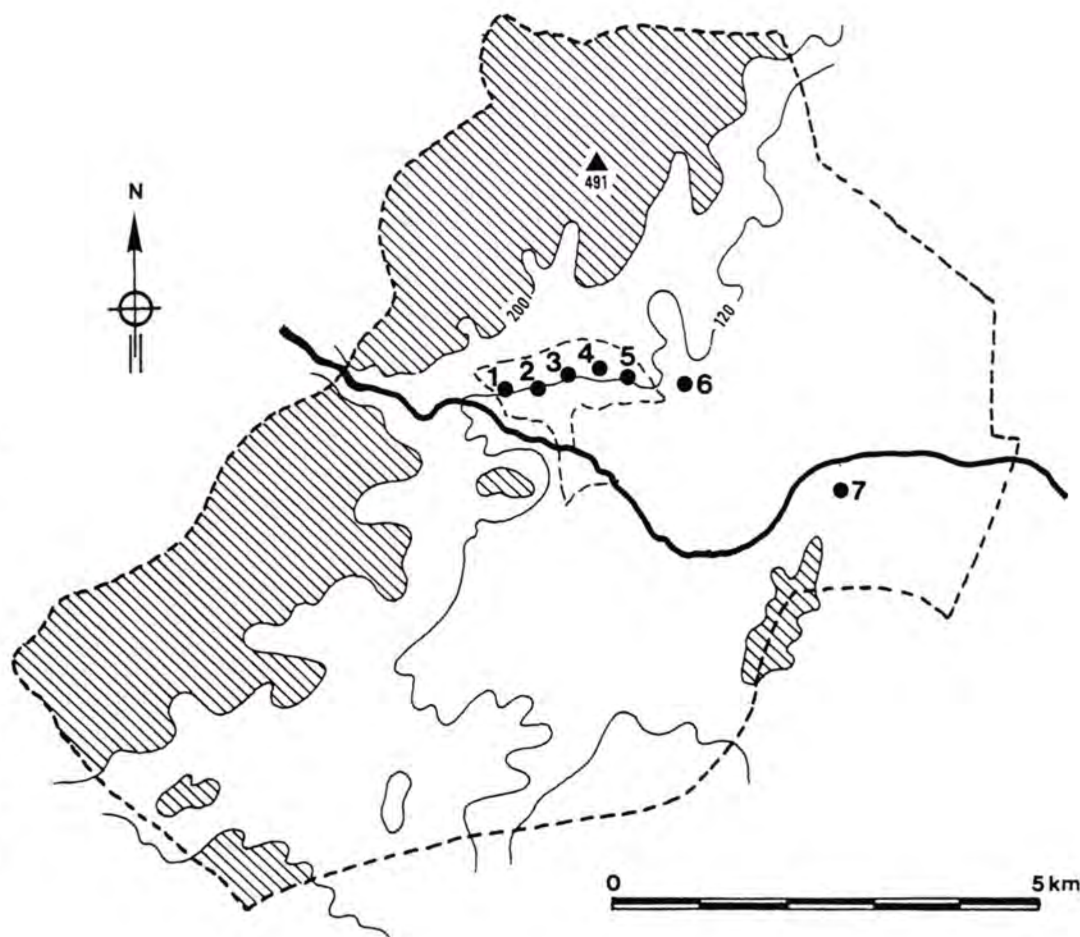
Para ello podemos hacer otra vez referencia a las fetuas de Ibn Rushd. Es interesante observar que se trata de comunidades que parecen haber elegido por sí mismas al célebre jurista, lo que traduce una notable posibilidad en estas modestas poblaciones campesinas para acceder al arbitraje de la mayor autoridad jurídica de la época. En una, los habitantes de un distrito rural del este de la Península *(Sharq al-Andalus)* que incluía catorce pueblos, y que se habían refugiado en un castillo fortificado (*hisn*), durante un periodo de revueltas una vez que la calma había vuelto, se disputaban dónde debía ubicarse la mezquita aljama que servía al conjunto de la población del distrito para la oración colectiva del viernes. Otra, cita una aldea rural (*qarya)* estructurada en "cierto número de barrios distintos cada uno de los cuales lleva el nombre del grupo al que pertenece". Desgraciadamente el documento no indica estos nombres, pero podemos suponer que se trataba, como ocurre a menudo en los campos del Magreb y como testimonia la toponimia en ciertas regiones de al-Andalus, de grupos "gentilicios", amplias familias patrilineales que poseían en común una aldea de varias casas a la que se daba su nombre (por ejemplo Beniali, habitado por el "clan" de los Banū 'Alī, Benibrahim, habitado por los Banū Ibrāhīm, etc...: véase pág. 189). Los habitantes de dos de estos barrios quieren arreglar un litigio sobre bienes fundiarios cuya pertenencia, privada o colectiva, es discutida. Un tercer texto alude a los habitantes de otra localidad que disfrutaban tradicionalmente del uso de una canalización para irrigar sus tierras. Cada uno de ellos, según precisa la consulta "disponía de una cantidad de agua determinada, afijada en ciertos días, conforme a los usos de sus padres y sus abuelos, sin que jamás haya habido entre ellos la menor diferencia". Pero uno de ellos, aun siendo su primo -encontramos aquí, quizás, la estructura clánica que se podía suponer en el caso precedente- valiéndose con engaños del apoyo del *sultān*, ha hecho edificar un baño y un molino, modificando de este modo las condiciones de distribución del agua, a lo que

se oponen los otros usuarios a los que la consulta da la razón. En un cuarto documento, de otro doctor, se ve a la comunidad de una aldea rural dividida ante el hecho de que habiendo contratado un *imām* que servía en la mezquita y que debía de ser también maestro de escuela, algunos de sus miembros rechazaban pagar su contribución de forma íntegra a este gasto colectivo arguyendo que, teniendo en cuenta sus actividades, que eran sobre todo pastorales, ellos y sus hijos no eran residentes permanentes.



Castillo de Uxó: excavación de una casa apoyada contra la muralla baja. Se ve claramente la muralla de piedra seca del pueblo situada por debajo del castillo actual con un espesor de alrededor de 1,60 m. La casa proporcionó material cerámico datable entre los siglos X-XI (cerámica verde y morado califal).

Aparentemente dotados de un grado de autogestión superior al de las grandes ciudades que estaban sometidas de forma más inmediata al poder del *sultān*, los miembros de estas comunidades rurales ejercen muy claramente derechos sobre sus tierras como poseedores de ellas de forma colectiva o individual. En caso de peligro se refugian en un *hisn* o castillo edificado en un lugar central bien protegido. La autoridad superior es para ellos el *sultān*, es decir el poder estatal con el que mantienen una relación esencialmente fiscal. En la última fetua citada, se indica que los miembros de la comunidad que rehúsan contribuir de forma igualitaria con los otros para mantener al *imām*, tienen sin embargo casas en la localidad y pagan sus impuestos: diezmos *('ushūr)*, diezmo de la ruptura del ayuno *(fitra)*, y la tasa estatal *(magram al-sultān)*. Esta breve lista muestra de nuevo un impuesto diferente al de los diezmos canónicos llamado aquí *magram* mientras que en otros documentos vistos más arriba es más bien designado con el nombre de *ma'ūna*. Lo encontraremos citado posteriormente, pero lo que importa señalar aquí es el carácter exclusivamente estatal de las cargas fiscales que pesan sobre los campesinos y los pastores de esta localidad rural o alquería. Se puede calificar de "tributaria" la estructura socio-política que reflejan estos documentos. La fiscalidad relaciona directamente a estas comunidades con el Estado musulmán. Aparentemente, y al contrario de lo que pasa en el Occidente cristiano en la misma época, estas comunidades rurales, no dependen de nada que se parezca a un "señor" o a un gran propietario. Parecen incluso controlar sus medios de defensa, como se ve en el caso del *hisn*, castillo o lugar-refugio citado en la primera fetua. Las zonas rurales de las regiones antiguamente islamizadas en España todavía siguen sembradas de las ruinas de estos castillos que fueron inicialmente edificados y utilizados por estas comunidades rurales musulmanas (véase también págs. 193, 207, 233); el estudio arqueológico de sus vestigios debería permitir un mayor conocimiento de las comunidades que los han utilizado como refugios o en algunos



Mapa del territorio castral del Uxó: correspondía al actual territorio municipal del Valle de Uxó. El *hisn* a 491 m de altura, domina cerca de 400 m. encima de las alquerías del valle cuyos nombres eran "clánicos" (Beniçaat, Benigafull, Benigasló) o incluso tribales bereberes (Ceneja, Zeneta), que recuerdan a unos antiguos grupos fuertemente segmentados, de los que no se sabe hasta qué época siguen siendo "funcionales". La comunidad de habitantes (*ŷamā'a/aljāma de Shūn*) se vislumbra desde el comienzo del siglo XI. Igual que la estructura de poblamiento, sobrevivió a la Reconquista y después a la conversión forzada de los mudéjares a comienzos del siglo XVI (de A. Bazzana, P. Cressier, P. Guichard, *Les châteaux ruraux d'al-Andalus*, Madrid, 1988).

casos ocupado de forma permanente. Uno de los mejor estudiados, el castillo del Río de Aspe, en la actual provincia de Alicante, excavado por Rafael Azuar, que según parece fue edificado hacia mediados del siglo XII, ha proporcionado importantes testimonios de la vida material de una de estas comunidades agropecuarias (véase pág. 226).

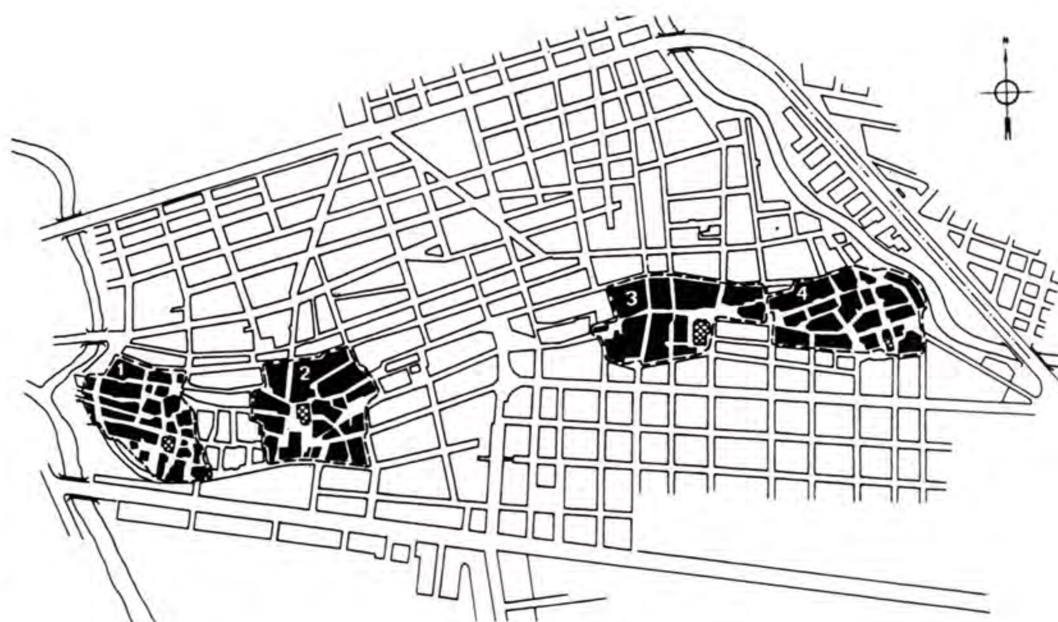
D. Las dificultades del régimen almorávide y su desaparición

El régimen almorávide desapareció en 1147 bajo los golpes del movimiento almohade. La nueva ideología, violentamente hostil a los almorávides, contribuyó a empañar su imagen y presentó su régimen como especialmente oscurantista. Aunque las cortes principescas de las Taifas y el mecenazgo que ejercían en ella desaparecieron, lo que dejó sin ocupación a cierto número de letrados, sería abusivo ir demasiado lejos en este sentido, como se ha hecho en algunas ocasiones. Los mejores secretarios-letrados *(kātibes)* de la época anterior pasaron al servicio de los soberanos almorávides. Aunque la producción poética no se mantuvo en cantidad al nivel de la de la época anterior, dos grandes poetas ilustran esta época: Ibn Jafāŷa de Alcira (m. 1138), famoso por su sensibilidad ante las flores y los jardines, lo que no le impidió frecuentar los gobiernos almorávides de Valencia y elogiarlos, e Ibn Quzmān (m. 1160), miembro de una familia de secretarios de la época de Taifas, que pudo, quizá, llegar a conocer ciertas dificultades bajo los almorávides. Parece haber llevado la vida de un poeta algo "pícaro" en busca de amores (masculinos o femeninos), fiestas o borracheras y sobre todo mecenas dispuestos a pagar sus panegíricos. Frecuentaba la alta sociedad cordobesa de la que, en definitiva, formaba parte. Si no la inventó él mismo,

contribuyó a acreditar un nuevo género de poesía estrófica en árabe vulgar, el zéjel, que desde al-Andalus se difundirá al resto del mundo musulmán. Bajo los almorávides se redactaron las grandes antologías del género secretarial andalusí, especialmente la *Dajīra* de Ibn Bassām (m.v. 1147) en la que el autor, un *kātib* almorávide originario de Santarem, ciudad que formaba parte del estado aftasí donde la literatura secretarial se había cultivado especialmente, se propone demostrar que las producciones andalusíes tanto en el campo de la prosa como de la poesía, no son en absoluto inferiores a las orientales. Bajo el mismo régimen comienza a afirmarse un verdadero pensamiento filosófico andalusí, esbozado en la época anterior en el medio intelectual judeoárabe de Zaragoza: el de Ibn Bāŷŷa del que se ha visto que al comienzo de su carrera había sido del circulo del gobernador almorávide de esta ciudad llamado Ibn Tifilwit. Conoció después serias dificultades, pero parecen haber estado causadas tanto por su personalidad como por sus ideas. Incluso fue protegido por un alto personaje que tenía el título de visir, Ibn al-Imām, que estaba próximo al segundo soberano almorávide y que poseía una biblioteca en la que figuraban obras de Aristóteles.

A partir de su acceso al poder en 1106, 'Alī b. Yūsuf, escrupuloso soberano que se podría comparar con Luis el Piadoso después de Carlomagno, se inclinará por las preocupaciones jurídico-religiosas, en su voluntad de dirigir personalmente su imperio y someterse mucho más que su padre a la influencia de los doctores malikíes. El régimen se endurece cada vez más en la fidelidad a esta doctrina tanto que se expande entonces como una contestación ideológica vinculada a las ideas de al-Gazālī, cuya fama, ya antes de su muerte en 1111, es considerable en todo el mundo musulmán. Hemos visto que el gran autor oriental había aportado su apoyo al régimen almorávide y su intervención en la Península. Pero las tendencias asceticomísticas que desarrolló, principalmente en su *Vivificación de las ciencias de la religión*, obra redactada entre 1096 y 1101, eran profundamente contradictorias con las grandes tendencias del mismo régimen. En ella se mostraba especialmente hostil al espíritu institucional y jurídico algo anquilosado de los doctores, especialmente acusado en el malikismo. A comienzos del reinado de 'Alī, tuvo lugar la petición de los ulemas de un auto de fe oficial de la obra ante la mezquita de Córdoba. A finales del mismo, varios jefes de movimientos místicos que habían conseguido cierto éxito en la Península son prendidos y condenados, represión que no impidió el que se desencadenase en 1144 en el Algarve un movimiento de revuelta dirigido por el propagandista místico Ibn Qasī, que se inspiraba en estas mismas tendencias. Pero ya desde el año 1120 había comenzado en Marruecos, en el alto Atlas, la revuelta mucho más peligrosa del movimiento almohade que, bajo el impulso político-religioso de su teórico y fundador Ibn Tūmart tenía una interpretación particular de las mismas corrientes contestatarias. Se había extendido progresivamente por todo el Magreb occidental y su disidencia termina por ser fatal para el régimen almorávide que se encuentra minado en su interior por una disidencia cada vez más extendida.

En al-Andalus la inquietud intelectual y la contestación del excesivo legalismo de los doctores, son favorecidas por una pérdida de popularidad del régimen debido a varios factores. La clase dominante almorávide, en un primer momento bien acogida por una población angustiada por el progreso cristiano, es rápidamente sentida como "extranjera" por los andalusíes, orgullosos de su cultura árabe y que siempre consideraron a los bereberes como bárbaros. Por otra parte, estos últimos no se privan de hacer notar que ellos son los señores. En 1121 un incidente entre un soldado almorávide y una cordobesa desencadena una revuelta de varios meses en la antigua capital omeya. Sin lugar a dudas, las promesas de atenerse a una estricta legalidad en materia fiscal no se mantuvieron. Sobre todo, quizá, fueron los graves reveses militares contra los cristianos los que más empañaron el prestigio de un régimen cuya justificación principal era la protección del Islam peninsular. En 1114 un importante ejército dirigido contra Cataluña sufrió un desastre en el Congost de Martorell. En 1118 Zaragoza, atacada por poderosas fuerzas aragonesas y "cruzadas" no puede ser socorrida y se pierde



Huella de las antiguas alquerías musulmanas en el plano parcelario actual de la localidad de Vall de Uxó. Estos antiguos núcleos son: Benigafull (1), La Alcudia (2), Beniçaat (3) y Zeneta (4). La ciudad moderna que unifica el conjunto solo aparece con la colonización cristiana posterior a la expulsión de los moriscos.

definitivamente para el Islam. Un gran ejército destinado a retomar la ciudad sufrió en Cutanda en 1120 una grave derrota, que permitió a los cristianos ocupar nuevos territorios al sur del Ebro (Daroca y Calatayud). Frente a las estructuras militares descentralizadas de las monarquías cristianas, fundadas en aristocracias feudales rápidamente movilizables y en milicias de las ciudades fronterizas, reagrupadas ambas en el marco de estados dinásticos "prenacionales" en formación, los ejércitos estatales almorávides, aparentemente difíciles de organizar y lentos de movilizarse -se observa en la dificultad que experimentaron para recuperar Valencia, ocupada por el Cid-, parecen haber perdido mucha de su primitiva eficacia. En 1125-1126, el rey de Aragón Alfonso el Batallador emprende una gran expedición a la región valenciana y a Andalucía, con la esperanza, según parece, de apoyar una rebelión de las poblaciones mozárabes de Granada, que entonces todavía eran relativamente importantes. Este objetivo no pudo llevarse a cabo, pero llegó sin demasiada dificultad a la costa meridional y partió de nuevo llevando consigo numerosos cristianos locales. Buena parte de los que quedaron allí fueron en represalia deportados al Magreb, lo que parece haber puesto casi fin al mozarabismo en Andalucía. Este episodio humillante puso claramente en evidencia la debilidad real del régimen.

Pero su balance, sin embargo, está lejos de ser negativo. Reunió en una asociación que en definitiva le sobrevivirá, al-Andalus y el Magreb occidental, y detuvo por un tiempo el progreso cristiano en España. La época almorávide corresponde a una fase de aparente prosperidad económica que reposa sobre la apertura hacia África y la unidad de los países del Islam occidental, si tenemos en cuenta la abundante acuñación monetaria de oro en esta época, desde Siŷilmasa hasta Valencia. A este respecto, el contraste de los buenos dinares almorávides con las monedas depreciadas de finales de las Taifas es elocuente. Pero los factores de debilidad, el endurecimiento del malikismo frente a las corriente de ideas llegadas de Oriente, la mediocridad política de 'Alī b. Yūsuf, el recurso sistemático a los mercenarios cristianos para luchar contra la disidencia almohade en Marruecos, la creciente hostilidad de la opinión andalusí frente a una clase dirigente sentida como extranjera, agravaron progresivamente un malestar presente en la Península desde el segundo decenio del siglo XII. Es sin embargo en el Magreb donde se produjeron los acontecimientos decisivos. Los sucesores de 'Alī b. Yūsuf, muerto en 1143, no llegan a retomar el control de un territorio conquistado en gran parte por los almohades. La situación parecía ya desesperada cuando en 1144 se produjo en el sur del actual Portugal (Algarve) la revuelta de Ibn Qasī. Al año siguiente, la situa-

ción de crisis del poder central lleva a los habitantes de diversas ciudades a confiar el poder a un jefe *(ra'īs)* local, a menudo el cadí en funciones, como ocurrió en Córdoba, Valencia y otras localidades, o en algunos casos a un jefe militar de origen andalusí, un tal Ibn Wazīr en Beja, o en Cádiz el jefe de la escuadra de este puerto, el almirante 'Alī b. Maymūn que se hizo célebre destruyendo un antiguo "templo" o monumento romano en forma de estatua, al creer que podía encontrar tesoros en él. Pero se ha visto que las estructuras militares autóctonas eran muy débiles. Encontraremos más adelante un grupo de jefes militares originarios de la marca oriental que terminó por hacerse con el poder en Murcia y Valencia. El conjunto de al-Andalus escapa de todos modos a las autoridades almorávides que solo pudieron mantenerse en Granada hasta 1155. La situación es diferente en Baleares, las islas habían servido de refugio a una parte de las fuerzas lamtuníes de la Península. Dueños de una parte de la flota, se reagruparon bajo la autoridad de la dinastía de los Banū Gāniya fundada por el último gobernador almorávide de Sevilla. Como veremos más adelante, este emirato, protegido por su insularidad, perdura hasta el comienzo del siglo siguiente.



Dinar de Tāshfīn b. 'Alī. Acuñado en Almería y fechado durante el reinado de Tāshfīn b. 'Alī (1142-1146) que después de haber sido gobernador general de al-Andalus, accede al poder después de la muerte de su padre y combate valientemente la disidencia almohade cuya ineluctable progresión no puede impedir. Muere accidentalmente en Orán durante estas operaciones militares, un año antes del éxito definitivo de los almohades que toman Marraquech y ponen fin a la dinastía almorávide. En las monedas de estos últimos años, la referencia al califato abbasí, poder que inicialmente había reconocido la legitimidad del régimen almorávide, es mucho más explícita que en las de la época de 'Alī b. Yūsuf.

2. AL-ANDALUS ENTRE LA EUROPA LATINA Y LOS ALMOHADES

A. La crisis de mediados del siglo XII y el emirato murciano de Ibn Mardanīsh

En la Península, asistimos a una nueva fase de fragmentación política a la que se da a menudo el nombre de "segundas taifas". Las grandes ciudades de las provincias ven sucederse poderes efímeros, de forma caótica, mientras que el derrumbamiento de las estructuras militares almorávides permite a los cristianos acentuar con éxito su presión y realizar avances territoriales importantes. El éxito más espectacular es la conquista temporal por Alfonso VII de Castilla de la ciudad y del puerto de Almería, cuya importancia económica y militar para al-Andalus almorávide ya hemos visto. La conquista de este enclave en 1147, es el resultado de una audaz operación combinada de fuerzas terrestres y marítimas a los que se añaden los castellanos, los "cruzados" aportados por el conde de Barcelona, el rey de Navarra el señor de Montpellier, y sobre todo importantes medios navales genoveses y pisanos. Esta catástrofe testimonia tanto la debilidad militar del islam andalusí, dividido políticamente y reducido a sus únicas fuerzas, como el dinamismo ofensivo de la cristiandad meridional. Como se verá, la ciudad permanece diez años en manos de los castellanos, y no se recuperará de esta ocupación. Frente a las iniciativas cristianas por un lado, al avance del poder almohade que puso el pie en la Península poco después de su instauración en Marraquech en 1147 por otro, al-Andalus se fragmenta en numerosos poderes locales de los que ninguno llega a durar más de algunos meses, o como mucho algunos años, con la excepción del de Ibn Mardanīsh al que veremos instaurarse en Murcia y Valencia durante medio siglo.

Castillo de Ulldecona: en la frontera de la región de Tortosa, -reconquistada a mediados del siglo XII- y del emirato de Ibn Mardanish, el recinto de tapial de Ulldecona, muy probablemente musulmán, vio construir en época cristiana una torre redonda del siglo XII y una gran torre cuadrada en la baja Edad Media.

Torre cristiana de piedra de Ulldecona (s. XII)





En los años 1145-1150, la confusión política y el carácter efímero de los poderes urbanos, aparecidos a causa de la crisis y la desaparición del régimen almorávide, marcan la vida política de al-Andalus. El poder que había formado Ibn Qasī en el Algarve, el único que tuvo una base ideológica, después de haber parecido capaz de imponerse a todo el oeste de al-Andalus, se desvanece en querellas entre jefes de poca envergadura. El mismo Ibn Qasī, quien por otro lado había llamado a los almohades, es finalmente asesinado en 1151 por haber querido aliarse a los cristianos. La diversidad anárquica de estas "segundas taifas" solo presentaría interés para un estudio sobre la evolución y las vicisitudes del poder político. Los jefes locales que aparecen mientras, tienen todavía más dificultades para establecer su legitimidad que los emires de las Taifas del siglo XI y luchan entre ellos con el mismo ensañamiento. En un espacio reducido es casi imposible dar cuenta de esta situación en perpetua evolución. Nos contentaremos con dar una idea citando algunas situaciones locales. Algunos de estos poderes son verdaderamente mal conocidos. Podríamos citar entre otros el caso de Guadix, pequeña ciudad situada al este de Granada, que parece haber sido gobernada durante varios años por uno de sus notables, un tal Ibn Malhān que tomó el ampuloso título de *al-Muta'ayyad bi-Llāh*, muy superior a su muy modesto poder. Este personaje, que pasa por haber sido extremadamente rico, es conocido por haberse interesado por la agricultura. Cuando se vio amenazado por la extensión de la autoridad almohade al este de la Península, en 1151 o 1152, se sometió sin dificultad y el soberano de Marraquech utilizó sus competencias agronómicas confiándoles la dirección del jardín sultaní de la Buhayra. En muchos casos se establecen poderes a menudo menos perdurables de los que no se sabe casi nada durante el mismo periodo en ciudades como Jaén, Málaga, Ronda, Arcos, Jerez, Badajoz, etc. Los del oeste de la Península desaparecen rápidamente con la progresión de los almohades. Algunos de los jefes de estos efímeros principados, como los Banū 'Azzūn de Arcos y Jerez o Sidrāy b. Wazīr de Badajoz y su familia, pasan rápidamente al servicio de los almohades a los que apoyarán fielmente desde entonces.

La situación es más compleja en el centro y el este del país. En Córdoba, el cadí Ibn Hamdīn cuya popularidad en la ciudad llevó al poder, pretende una soberanía de tipo almorávide adoptando los títulos de *Amīr al-Muslimīn* y *Nāsir al-Dīn* que habían utilizado, como ya hemos visto, los soberanos de esta dinastía. Pero este poder que intenta sin éxito hacer reconocer a otros jefes locales, está de hecho amenazado por dos lados, por uno, debe luchar militarmente contra el último representante de los almorávides en la Península, el gobernador Ibn Gāniya que, tras dejar Sevilla ocupada por los almohades en 1147, se mantiene varios años en Granada; por otro lado, debe hacer frente a otro pretendiente a la dirección política de al-Andalus, un descendiente de la dinastía hudí que había gobernado Zaragoza hasta 1110. Los últimos hudíes, expulsados en esta fecha de su capital por los almorávides, se refugiaron en una fortaleza de la frontera castellana, Rueda de Jalón, bajo la protección de los reyes cristianos. Aprovechando la crisis postalmorávide, el último de ellos, Ahmad b. 'Abd al-Malik, tienta su suerte con el apoyo inicial de Castilla y se erige como pretendiente del poder supremo en al-Andalus donde consigue hacerse reconocer en varios lugares, especialmente en el este y el centro del país. Al comienzo de su aventura llevaba el *laqab* de *Sayf al-Dawlà* que los cronistas cristianos deforman en Zafadola, pero su pretensión al gobierno de toda la región le lleva a tomar el título más ambicioso, de tinte califal, de *al-Mustansir bi-Llāh*. Córdoba es confusamente disputada entre este Sayf al-Dawlà que sin embargo desaparece muy pronto como veremos, e Ibn Ganiya e Ibn Hamdīn, hasta que, en 1148, termina por ser ocupada por los almohades.

El poder sensiblemente más duradero que se formó en Murcia en 1147 merece una mayor atención. En la costa mediterránea, las ciudades se habían dado como en el resto del país unos jefes de transición cuyos primeros representantes duraron muy poco. Según mencionamos anteriormente, en Valencia estaba el cadí Ibn 'Abd al-'Azīz, una personalidad res-

petada, que había administrado los asuntos de la ciudad en un primer momento. Después fue expulsado del poder al cabo de algunos meses, y los valencianos reconocen al pretendiente hudí al-Mustansir (Zafadola) que acabamos de citar con respecto a Córdoba, que también se impone en Murcia. Pero este efímero soberano muere en 1146 en un combate que enfrenta a musulmanes y castellanos en la zona de Albacete. Se le reemplaza por su mejor general, un tal Ibn 'Iyād que gozaba de una gran reputación de bravura, pero que a su vez desaparece algunos meses más tarde en un episodio militar cuyas circunstancias son muy oscuras. Entonces, uno de los lugartenientes de este último jefe, Muhammad b. Sa'd b. Mardanīsh, es quien accede al poder en Murcia y Valencia. El emirato que dirige va a durar esta vez, de 1147 a 1172, es decir, casi un cuarto de siglo. Como vimos, este Ibn Mardanīsh es, como Ibn 'Iyād, uno de estos jefes militares andalusíes que antes de la caída de la dinastía africana, ejercían su autoridad en la zona de Lérida y Fraga y que valientemente habían resistido la presión cristiana. Era originario de Peñíscola, una pequeña localidad situada al sur de Tortosa. Su patronímico, Mardanīsh, es enigmático, no es un nombre árabe y se le han atribuido diversas etimologías autóctonas haciéndolo derivar del español Martínez (hijo de Martín) de un nombre como Mardonius que remontaría a la antigüedad, o incluso de la palabra "merda"; se ha querido reconocer también un topónimo de la región fronteriza convertido en "nombre de familia". No toma título soberano, pero reconoce expresamente la soberanía teórica del califato abbasí de Bagdad, que proclama en sus monedas y cuyo nombre hace pronunciar en el sermón del viernes, cosa que no habían hecho los almorávides de forma tan explícita. Durante más de un decenio, la existencia de este emirato de Ibn Mardanīsh parece haber sido bastante tranquila. Extendiendo su poder al norte, hasta los



Escenas de la vida militar: tropa musulmana llevando cautivos cristianos (fol 221 v.) Esta miniatura de la *Cantiga* 165 muestra un ejército musulmán cuya mayoría de soldados están pertrechados de forma muy ligera; solo algunos están provistos de una protección más importante. Esto es sin duda el reflejo de la realidad, pero el hecho de que los cristianos vean a los musulmanes de esta forma, también es interesante.

límites de la actual nueva Cataluña (las regiones de Tortosa y Lérida que los catalanoaragoneses conquistaron en los años 1147-1150) y al sur hasta Almería en manos de los Castellanos, mantiene buenas relaciones con los soberanos cristianos. Las crónicas latinas le llaman el "rey Lobo" y su emirato participa sin duda de una actividad económica de intercambios en la zona oriental del Mediterráneo, pues acuña excelentes monedas de oro. Pero después de esta primera fase, se encuentra directamente enfrentado a la presión de los almohades que se han extendido al resto de al-Andalus. Conquistan Granada en 1155 a los últimos almorávides de la Península que se habían refugiado en ella, y sobre todo, Almería a los castellanos en 1157. El emir murciano adopta entonces, una estrategia de "huida hacia delante" y utilizando de forma masiva mercenarios cristianos, realiza audaces expediciones en Andalucía donde consigue apoderarse temporalmente de varias ciudades (Jaén, Córdoba y Granada). Esta resistencia al poder almohade le obliga a multiplicar los impuestos ilegales lo que, añadido a su evidente pacto con los cristianos, le hace cada vez más impopular. Los últimos años de su gobierno, abandonado de sus mejores aliados, se repliega en su emirato en una desesperada defensa e inmediatamente después de su muerte en 1172, sus hijos se rinden con todos los honores al régimen "unitario" de Marraquech.

Más que los otros poderes locales andalusíes menos duraderos de la misma época o las primeras taifas, este régimen *mardanīshí,* sin duda tan poco asegurado como ellos en su propia legitimidad, no nos ha dejado bajo la forma de anales o crónicas, documentos históricos susceptibles de justificarlo a los ojos de sus contemporáneos y de generaciones futuras; tampoco se sabe casi nada de su vida interior. El hecho de que sea exclusivamente a través de los escritos almohades que trasmitieron sobre este tema una verdadera "leyenda negra" bajo la que nos es conocido, enturbia su imagen. Ibn Mardanīsh se nos presenta con una imagen de "mal soberano", corrompido y cruel. Se condenan sus orgías en compañía de los jefes de sus mercenarios cristianos, y abundan las horribles anécdotas sobre sus detestables fechorías. Cuando un gobernador suyo de una localidad levantina se sublevó contra él, consiguió capturarlo, lo llevó ante los muros de la fortaleza de la que era responsable y le obligó a ordenar a los habitantes a que le abrieran las puertas. Como rehusó, le hizo arrancar con un palo un ojo y después el otro, a la vista de la mujer del desgraciado, que observaba la escena desde los muros, pero a pesar de ello, persistió



El castillo de Monteagudo. Esta poderosa fortificación que domina la huerta de Murcia y el complejo palatino de época *mardanishí*, del *Castillejo*, es en sí misma característica de las construcciones militares del emirato del "rey Lobo" en el tercer cuarto del siglo XII. Resaltan especialmente los curiosos "ángulos retranqueados" entre dos torres, en lugar de las torres de ángulo habituales. La construcción está hecha enteramente en *tābiya*.



Representación "orientalizante" de una bailarina del techo de la Capilla Palatina, que presenta grandes semejanzas con las pinturas murcianas de época mardanishí (véanse págs. siguientes).

en rehusar dejar la plaza. En los últimos años de su gobierno, su principal sustento, su suegro Ibn Hamushk, un "soldado de fortuna" que se había construido una especie de feudo en la plaza fuerte de Segura y la sierra circundante, y al que había confiado el gobierno de Jaén, cede, en 1169, a la presión de los almohades y se somete al unitarismo. Al año siguiente, otro de sus parientes, su cuñado y primo llamado también Muhammad b. Mardanīsh, se rinde igualmente. El soberano murciano se venga de estas traiciones haciendo ahogar en la Albufera a su propia hermana, esposa de este último, así como a sus dos hijos, tenidos con la hija de Ibn Hamushk.

Sin tener especiales razones para "rehabilitar" a Ibn Mardanīsh, podemos observar que estos actos de crueldad corresponden sobre todo al final de su reinado, cuando es posible que tuviera una maniática obsesión como consecuencia de las deserciones que se habían multiplicado a su alrededor. De forma menos conjetural, constatamos que la región del *Sharq al-Andalus* que gobierna el emir murciano, del que recordamos que afirma su fidelidad de principio al califato abbasí, sirve de refugio a muchos juristas y hombres de religión, ya se trate de sabios hostiles al régimen almohade cuyo carácter heterodoxo con respecto a la tradición a la que los doctores andalusíes habían sido fieles, es poco discutible o, simplemente personajes expulsados de otras regiones por la inseguridad que reinaba en ellas. La vida cultural parece desarrollarse de forma totalmente normal. Valencia y Murcia son dos focos de estudios jurídico-religiosos especialmente activos donde enseñan eminentes tradicionistas como Abu l-Hasan ʻAlī Muhammad b. Hudhayl, uno de los sabios más famosos de la época, que muere en Valencia en 1169 y que es enterrado allí en medio de la veneración popular y en presencia del sultán Abū l-Haŷŷāŷ Yūsuf, hermano de Ibn Mardanīsh y gobernador de la capital levantina durante todo el periodo mardanīshí. Casi no hay testimonios de cualquier tipo de reserva manifestada de algún modo por los alfaquíes en lo que se refiere a este poder; y en la *Takmila* de Ibn al-Abbār, autor valenciano del siglo XIII, que incluye muchas biografías de sabios de esta época, tenemos pocos indicios de una ruptura entre ésta y las que la preceden y la siguen. Incluso podemos señalar el desarrollo en Valencia, durante la época mardanīshí, de una escuela de iluminadores del Corán cuyas producciones de una calidad notable, influyeron en las de la época almohade.

La arqueología sin embargo, ha revelado recientemente una particularidad interesante que marca la vida artística del emirato, y distingue ésta de la de los territorios que pasaron a la influencia de los almohades, donde se ejerce -como bajo los almorávides- el más estricto rigorismo en materia de representaciones humanas. En las excavaciones del convento de Santa Clara en Murcia, que ocupa el lugar del antiguo "alcázar pequeño" *(Qasr al-sagīr)* de los soberanos musulmanes de esta ciudad, se han encontrado los restos de notables pinturas de esta época con figuras humanas que adornaban un techo de mocárabes. La mejor conservada es una cabeza de flautista con un colorido y diseño de gran calidad. Estas pinturas presentan semejanzas muy sugerentes con las que algunos años antes habían realizado artistas musulmanes, sin duda fatimíes, para decorar el techo de la capilla palatina de los reyes normandos en Palermo. Pero las murcianas fueron destruidas de forma voluntaria cuando los almohades tomaron la ciudad (véase las ilustracones de las págs. 197-200). Los testimonios de una actividad artística oficial, realmente notable en la época mardanīshí no se reducen únicamente a estos restos tan deteriorados. En los alrededores de la capital, en el límite con la huerta, en un lugar llamado Monteagudo, subsiste un conjunto importante de construcciones palatinas formado por varios palacios dispuestos bajo la protección de una poderosa fortaleza (pág. 196) y asociados a grandes estanques unidos por un sistema de canalizaciones todavía en parte visibles. Aunque nunca fueron excavados de forma satisfactoria, estos edificios han proporcionado un cierto número de elementos decorativos, capiteles, decoraciones florales en estuco y motivos geométricos pintados en la base de los muros, que confirman la calidad de un arte palatino. Los vestigios que quedan, lamentablemente han sido

muy destruidos en una época bastante reciente, pero la planta del palacio principal o Castillejo, que pudo ser reconstruido hace años, presenta, para los historiadores del arte andalusí, cierto interés teniendo en cuenta la escasez de palacios andalusíes conservados entre el inmenso conjunto de Madīnat al-Zahrā' y la Alhambra de Granada. En él se encuentra sin duda, uno de los primeros ejemplos en España del patio de crucero de origen iranio, cuyo ejemplo occidental más perfecto se encuentra dos siglos más tarde, en el patio de los Leones en la Alhambra. Otras construcciones de esta época, con funciones militares, subsisten en los altozanos que rodean la huerta. Una de estas fortificaciones, de trazado rigurosamente geométrico y realizada en tapial, como todas las construcciones murcianas de la época, corresponde quizá a la última fase del emirato, donde debía primar la preocupación por la defensa contra el ataque almohade, pues no fue terminada.



Fragmento de decoración con mocárabes (véase pág. 208), encontrada en las excavaciones de la antigua *Dār al-Sughra* de Murcia (véanse las ilustraciones anteriores y posteriores). Se aprecia bien en este fragmento el resto de la decoración prismática y el marco en forma de perla de las figuras, muy próximo al del célebre techo de la capilla Palatina de Palermo, obra maestra del arte arabo-normando, que data de los años 1130-1140 y por tanto debe ser anterior en diez o veinte años a las pinturas murcianas. Éstas participan en un mismo campo artístico mediterráneo, aparentemente vinculado al área de civilización fatimí más que al conjunto berbero-andalusí almohade.

B. La proyección europea de la cultura andalusí en el siglo XII

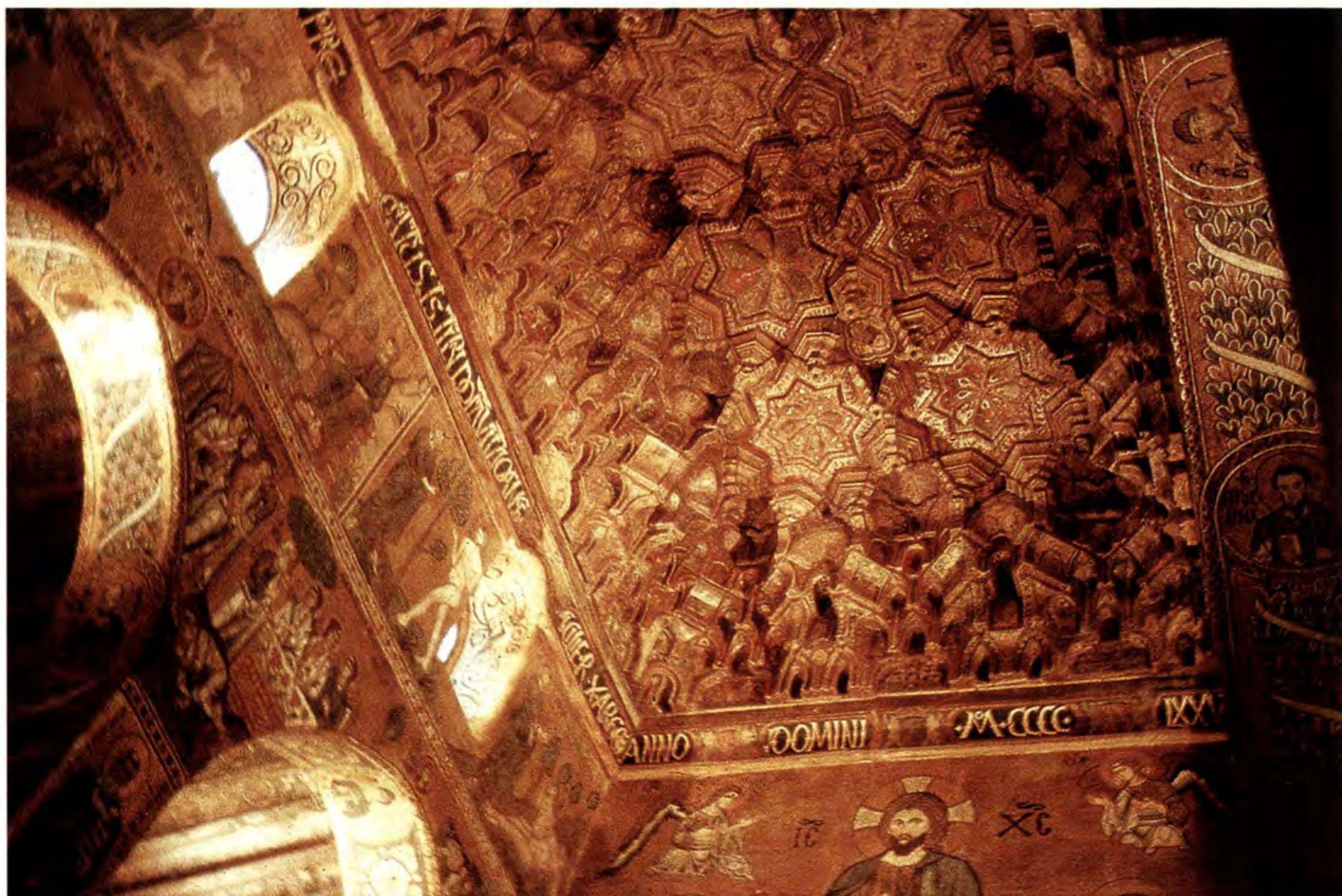
Se me permitirá abrir esta sección con un apartado personal que, en apariencia, podría parecer un poco desplazado en este libro, pero que de hecho no deja de tener relación con la problemática de la civilización andalusí de los siglos X-XII. Se refiere al impacto que pudo tener en Europa el conocimiento que tuvieron sobre la civilización andalusí los intelectuales de las universidades del mundo latino, las interpretaciones que se hicieron sobre ella y que todavía hoy se pueden hacer y la utilización que se ha hecho de estas últimas.

En una historia de conjunto de la Edad Media, dirigida por Robert Fossier y publicada en Francia en 1982 y después en España, figuran en unas páginas en las que redacté lo esencial, y me son por lo tanto atribuidas, algunas líneas sobre el esplendor de esta civilización, destinadas a recordar la cultura "simbiótica" cordobesa del siglo X: "Córdoba parece entonces estar en pleno apogeo, su biblioteca rivaliza con las de Oriente, su mezquita que fue ampliada por el visir Almanzor a comienzos del siglo XI hasta sus dimensiones actuales, testimonia un sincretismo de los gustos ibéricos y árabes en la decoración de su mobiliario; en sus madrazas cuyo renombre llega al Occidente cristiano que comenzaba a despertar, se opera lentamente la maduración filosófica de la que Europa extraerá en poco tiempo a uno de los más poderosos motores de su expansión intelectual". No sé en qué momento, entre la redacción del manuscrito y la publicación de la obra, se añadieron estas líneas al texto inicial que se debió de considerar que insistía insuficientemente en el brillo cultural de la Córdoba califal. Quizá figuraban ya en las pruebas que en este caso habría yo reeleído con demasiada rapidez o insuficiente atención. De lo que estoy totalmente seguro es de que nunca las he escrito. La idea de conjunto quizá no es discutible pero al menos hay un lamentable error histórico al citar las "madrazas" que, evidentemente, no podían existir en la capi-

tal del califato omeya en el siglo X. Incluso un estudiante medianamente informado de la evolución del mundo musulmán sabe que esta institución solo aparece a finales del siglo XI en Oriente. Por otro lado se sabe que las madrazas o medersas solo se difundieron más tarde (1271) bajo los soberanos meriníes del Magreb occidental, y aún más tarde en Granada donde solo se conoce un caso fundado en 1349 por el sultán Yūsuf I. Como en otros campos al-Andalus se muestra a este respecto muy conservadora de las antiguas estructuras de la vida intelectual musulmana.

Una apreciación tan inexacta históricamente no es un caso aislado en la literatura relativa a al-Andalus. Así, en un estudio no publicado de un proyecto sobre la "Simbiosis cultural en al-Andalus", creado en los años 90 bajo la égida de la UNESCO, se podía leer las siguientes líneas: "Difundir el conocimiento, el saber y el enseñar, es seguir el camino trazado en la Edad Media, en la época en la que el conocimiento no tenía fronteras nacionales. Esta forma de comunicación constituyó una de las características de la madraza araboislámica, hermana gemela de la *Academia* de Platón, y del antiguo zigurat sumerio de Ur. Una antigua tradición permitía a los estudiantes, profesores y especialistas, viajar, encontrarse y dialogar, como lo hicieron Averroes y Dante". No dudo de las buenas intenciones de los autores de tal texto. Pero es difícil condensar en tan pocas líneas tanta confusión histórica. Si bien es cierto que los sabios arabomusulmanes de la Edad Media viajaban a menudo mucho -pero Averroes no es seguramente el mejor ejemplo de estas peregrinaciones, y tampoco Dante cuyo exilio, hablando con propiedad es más célebre que sus viajes- no existía ningún "pluriculturalismo" en las madrazas, fundaciones destinadas sobre todo a corroborar una ortodoxia jurídico religiosa oficial, donde nunca se enseñó filosofía profana en aquella época.

Techo con mocárabes de la Capilla Palatina de Palermo.



Añadiré para completar que los responsables de este proyecto, me pidieron con mucha insistencia en 1992, una contribución sobre "la influencia de al-Andalus en Europa y en la región mediterránea"; les preparé varias páginas sobre el tema y no me sorprendí mucho cuando no fueron aceptadas, al no adecuarse suficientemente a los ideales de "convivencia" que eran el fundamento del proyecto. Personalmente, buscaba situar en su marco histórico real el movimiento de las traducciones del árabe al latín que tuvieron tanta importancia para el desarrollo de la cultura europea entre los siglos XII y XIII. En época del califato de Córdoba, solo habíamos observado las premisas de un movimiento de traducciones en Cataluña cuando el monje Gerbert d'Aurillac, que después se convertirá en el papa Silvestre II llegó entre los años 967 y 970, a Vic, y según se piensa a menudo, al monasterio de Ripoll, para sacar algunas primeras migajas de una ciencia árabe de cuya importancia solo se comenzaba a tomar conciencia en aquella margen de Europa. Pero el papel exacto del "papa del año mil" y de su estancia catalana en esta primera trasmisión de una ciencia oriental no están realmente claros, tampoco la identidad de los primeros traductores entre los que se encuentra como ya se ha dicho un Llobet, que fue archidiácono de Barcelona entre 975 y 995, fecha de su muerte. De finales del siglo X, data también el primer astrolabio latino conocido, llamado "Destombes", citado anteriormente y probablemente auténtico aunque esto es discutido, conservado actualmente en el Instituto del Mundo Árabe en París, que llega sin duda de la misma región y fue copiado de un instrumento árabe de las mismas características.



Fragmento de una representación de un músico que provenía del antiguo "Palacio pequeño" de los emires de Murcia (s. XII). Esta notable pintura figurativa formaba parte de la decoración de una bóveda con mocárabes que adornaba una sala de la *Dar al-Sughrā*, uno de los dos palacios áulicos musulmanes de Murcia (actual convento de Santa Clara). Es muy probable que estas pinturas datasen de época del emir Ibn Mardanish (1148-1172) y fueran destruidas a propósito durante la entrada de los almohades a Murcia, después de la muerte del "rey Lobo", siguiendo las pautas del rigorismo iconoclasta del régimen bereber. Véase las demás ilustraciones de las páginas anteriores.

Este movimiento todavía muy tímido, fue, según parece, interrumpido por la vuelta a la guerra santa, el saqueo de Barcelona en 985 y las destrucciones de la época amirí, para reanudarse a mediados del siglo XI en Salerno, y en España medio siglo más tarde, al final de las Taifas y en la época de los "imperios berberoandalusíes". Es entonces cuando se sitúa históricamente una gran trasferencia cultural que no es el resultado de una libre interacción de culturas, sino más bien de la iniciativa, de alguna manera "depredadora", del occidente latino conquistador a expensas de un al-Andalus en situación de regresión política y territorial. El principal centro de estas traducciones fue Toledo, ciudad ocupada por los castellanos en 1085, pero otros núcleos secundarios se formaron también de forma más difusa en el valle del Ebro también sometido a la dominación cristiana en los primeros decenios del siglo XII. Aunque los principales animadores del movimiento fueron los "intelectuales" de la Europa del norte, los intermediarios más visibles de las traducciones fueron judíos y no musulmanes. En Toledo, por otro lado, como lo ha demostrado desde hace varios años Jean-Pierre Molénat en unos importantes trabajos consagrados a esta ciudad en el periodo que siguió a la Reconquista, solo subsistieron un limitado número de musulmanes cuyo papel en los siglo XII y XIII sigue siendo poco visible.

Este último hecho no es extraño en el contexto de finales del siglo XI y comienzos del XII en la Península, donde se exacerban los antagonismos etno-religiosos. A la progresión cristiana a expensas de los territorios musulmanes, donde las motivaciones religiosas se mezclan con los objetivos políticos, se oponen, durante un tiempo victorioso, el contraataque almorávide y la promoción de la política de *ŷihād*. Es bastante natural que en la atmósfera de tensión que se exacerba entonces entre musulmanes y cristianos, el mantenimiento de una importante población musulmana no haya sido apenas posible en la ciudad de Toledo y en los campos circundantes expuestos a las razias almorávides, aunque este mantenimiento hubiera sido previsto en las condiciones de capitulación de la ciudad. Desgraciadamente nos faltan datos sobre las condiciones en las que debió tener lugar la diáspora de la gran mayoría de la población musulmana, pero no se puede dudar del hecho en sí mismo. Unas condiciones paralelas exisieron en el territorio musulman: se sabe que a la llegada de los almorávides a Granada demolieron por petición de los alfaquíes de la ciudad una iglesia mozárabe especialmente visitada situada a poca distancia de la muralla. Más tarde, sobre todo después de la expedición de Alfonso el Batallador en Andalucía en 1126, se deportaron al Magreb a numerosos mozárabes sospechosos de haber sido el origen de esta razia especialmente humillante para el Islam andalusí. Sin embargo, más al norte, en el valle del Ebro, amenazado de forma menos directa o más tardía por una eventual reconquista musulmana, poblaciones musulmanas se mantuvieron más fácilmente. Pero no parece que hayan tenido un papel destacado en la transmisión de la ciencia árabe que se realizaba entonces desde al-Andalus a la Europa cristiana a partir de los centros de traducción.

En este contexto de comienzos de la época almorávide, probablemente en torno al 1100, se sitúa un significativo pasaje del jurista sevillano Ibn 'Abdūn quien, en su tratado de *hisba* (almotacenazgo) refiere las compras de libros que probablemente se empezaban a hacer en al-Andalus y especialmente en Sevilla, en provecho de los cristianos, en unas condiciones concretas que desgraciadamente no nos son conocidas. Ibn 'Abdūn prescribe en efecto el "no vender a los judíos ni a los cristianos libros de ciencia, salvo si se refieren a su propia ley. Ellos traducen los libros de ciencia y atribuyen la paternidad a sus correligionarios y a sus obispos, mientras que son obra de musulmanes". Este breve pasaje parece ser, si el texto de Ibn 'Abdūn está correctamente fechado, uno de los testimonios más precoces de una actividad traductora en beneficio de los cristianos. No obstante hay que resaltar que traducciones del árabe al hebreo existían desde el siglo XI en el mundo latino, como las de Ishāq b. Reuben de Barcelona, muerto en 1043. La participación de los sabios judíos en el desarrollo de las ciencias en al-Andalus era importante;

Sā'id de Toledo, en su historia de las ciencias, menciona a varios en el siglo XI, y el Smithsonian Institute posee un astrolabio híbrido, fabricado en Valencia en 1090 que lleva inscripciones en árabe y hebreo.





Cazuela con vedrío. La evolución de la cerámica común realizada en torno rápido, hacia formas más regulares y más complejas (aquí el borde modelado podía adaptarse mejor a una tapadera) y más apropiadas a los diferentes usos culinarios y hacia vidriados impermeabilizantes utilizados en un gran número de recipientes, se encuentra en esta cazuela, encontrada en las excavaciones del enclave granadino de El Castillejo (Los Guájares, prov. de Granada) y fechada en el siglo XIII o XIV (diámetro: 22 cm). Hasta el siglo XIII no penetra en la Europa cristiana la técnica del vidriado de plumbífero.

Es sin duda este medio judío cultivado, y en la frontera entre los dos mundos por sus actividades comerciales, quien fue el principal intermediario de la trasmisión de la ciencia árabe de una civilización a otra. De esta movilidad dará el testimonio, un poco más tarde, la obra del gran viajero judío Benjamín de Tudela, redactor en hebreo de una especie de guía o de descripción de los países latinos, bizantinos y árabes en torno al 1170. No es de extrañar que los primeros personajes de importancia que se vinculan a los comienzos de este movimiento sean judíos como Moshe ben Ezra (v.1055-v. 1135) poeta y traductor procedente de una familia de funcionarios granadinos y Moses Sefardi, que tras su conversión al cristianismo tomó en 1106 el nombre de Pedro Alfonso. Originario de Huesca, fue médico del rey Alfonso el Batallador, y algún tiempo del rey de Inglaterra Enrique I, pero sabemos que se interesaba por otras ciencias como la astronomía y las matemáticas, y su estancia en Inglatera hacia 1110-1111 pudo incitar a los intelectuales de este país a volverse hacia los textos árabes de los que todavía solo se tenía una idea muy confusa. Por ejemplo, conocemos tratados sobre el astrolabio redactados por el abad del monasterio alemán de Reichenau Herman Contractus (1013-1054) donde encontramos el eco de conocimientos que derivan sin duda de las primeras traducciones hechas en Cataluña a finales del siglo X. En su libro *Disciplina clericalis*, posterior a su conversión, Pedro Alfonso reúne también cuentos destinados a distraer e instruir a la vez a sus lectores, en los que introduce una materia procedente de las civilizaciones árabe y judía.

Es difícil de saber si hay un vínculo entre la estancia de Pedro Alfonso en Inglaterra y la llegada a España de Adelardo de Bath, que viajó a Sicilia y a Oriente en los primeros años del siglo XI y aprendió el árabe en el segundo decenio del siglo. Instalado en Toledo hizo conocer, por primera vez en Occidente las tablas astronómicas árabes que tradujo en 1126 de al-Jwārizmī. Tiene lugar a partir de entonces un movimiento masivo de traducciones, en las que participan con los sabios llegados de toda Europa, numerosos judíos, algunos mozárabes locales, y un menor número de musulmanes. Platón de Tívoli, activo de 1134 a 1145 reside en Barcelona. En los mismos años, 1138-1143, Hermann llamado "el Dálmata" pues era originario de Carintia, trabaja en el valle del Ebro, pero también en León y en el sur de Francia. El traductor más importante es Gerardo de Cremona, quien, llegado a Toledo en busca del *Almagesto* de Ptolomeo, se estableció allí y tradujo al latín setenta y una obras árabes entre 1140 y su muerte en 1187. Dejó una obra de traducciones inmensa que ponía a disposición de los latinos gran parte de la ciencia árabe, o con más exactitud de la ciencia antigua vista a través de las traducciones del griego y los comentarios que habían hecho los árabes. Inicialmente, lo que buscaban sobre todo los traductores, y los maestros de las universidades de Europa para quienes trabajaban, era Aristóteles. Se ha discutido mucho sobre el papel en estas traducciones, y la existencia, de una "escuela de traductores" con los obispos de Toledo, Raimundo (1125-1152) al que un personaje mal identificado de nombre Juan de Sevilla, dedica la versión latina de un pequeño tratado *De la diferencia entre el espíritu y el alma* redactado hacia el año 900 por un sabio árabe cristiano, Qustā b. Lūqā, y después su sucesor Juan (1152-1166), de quien algunos autores piensan que participó en la traducción del tratado *Del alma*, parte consagrada a la psicología en la enciclopedia filosófica de Avicena titulada *Shita'*.

Cantiga 28 de Santa María (fol. 43 v): Constantinopla atacada por el sultán. Las miniaturas del *Códice rico* de El Escorial de las *Cantigas de Santa María* de Alfonso X de Castilla, nos proporcionan una visión cristiana de las relaciones entre musulmanes y cristianos en la segunda mitad del siglo XIII (probablemente entre 1275 y 1284). Además de su notable calidad estética, en primer lugar, estas pinturas aportan datos sobre la iconografía cristiana relativa a las relaciones islamo-cristianas en mitad de la Edad Media hispánica, pero también pueden aportar un testimonio veraz sobre las realidades materiales de esta época (arquitectura, mobiliario, equipamiento y armas: aquí aparecen especialmente catapultas utilizadas durante los sitios).

Las modalidades de la difusión y el alcance intelectual de estas traducciones en el mundo latino no conciernen a la historia de al-Andalus sino a la de toda Europa. Al-Andalus fue, antes sin duda que la Italia meridional y Sicilia, donde se equilibran las traducciones del griego y del árabe, y mucho más que el Oriente donde en este sentido apenas se trabaja, la principal vía de penetración de la ciencia y la filosofía árabes en el siglo XII, preparando la decisiva introducción de la obra de Averroes en el siglo XIII. En este proceso, la Reconquista tienen un papel importante pues es principalmente en estos territorios arrebatados a los musulmanes, valle del Ebro y sobre todo Toledo, donde se hicieron las tra-

ducciones. Parece claro que las obras encontradas en el lugar por un lado, y la presencia en estas regiones de mozárabes, eventualmente de musulmanes, y sobre todo de judíos que conocían el árabe -y en cuánto a estos últimos sobre todo, en contacto directo con el medio científico, mientras que las elites musulmanas habían emigrado de forma masiva- , fueron los factores muy importantes del movimiento que, evidentemente, necesitaba en primer lugar una demanda llegada de los centros intelectuales más septentrionales y una conciencia de lo que podía aportar la ciencia grecoárabe a Europa. Las cosas quizá podían haber sido de otro modo, en el marco de un contacto menos brutal entre las dos civilizaciones, pero fue así como tuvo lugar. Terminaremos citando al inglés Daniel de Morley quien, decepcionado por los maestros parisinos, llegó a España para extraer directamente de las fuentes del saber, y hacia 1180 echa una especie de mirada retrospectiva sobre este movimiento de traducciones: "en nuestros días en Toledo, la enseñanza de los árabes se dispensa a muchas gentes... Nosotros también, habiendo sido liberados místicamente de Egipto, el Señor nos ordenó despojar a los Egipcios de sus tesoros para enriquecer a los hebreos. Conforme al mandato del Señor y con su ayuda, despojemos entonces a los filósofos paganos de su sabiduría y su elocuencia, despojemos a estos infieles de forma que en la fidelidad nos enriquezcamos con sus tesoros".

C. La época de los califas y de los filósofos: el al-Andalus almohade

Los infieles no se ven despojados solamente de su ciencia. Pierden también sus territorios. En la Península, en efecto, la situación anárquica de las "segundas taifas" permitió, según hemos visto, un importante avance territorial a los cristianos. Además de la audaz conquista temporal de Almería, tuvo lugar una progresión notable de la Reconquista tanto al este como al oeste. En 1147, ayudados por unos cruzados ingleses y flamencos, los portugueses se apoderan de Lisboa. Al año siguiente, con la ayuda de los genoveses, que se habían hecho famosos el año anterior en Almería, los catalanoaragoneses, tomaron Tortosa. En el interior, Lérida y Fraga cayeron también en manos del "conde-rey" Ramón Berenguer, bajo cuya autoridad llegan a federarse Aragón y Barcelona. Cuando los almohades, tras expulsar a los castellanos de Almería en 1157, consiguen reunificar el Islam peninsular triunfando finalmente de la tenaz resistencia de Ibn Mardanīsh en 1172, reinan en un territorio disminuido en relación al que habían gobernado los almorávides. Tras asentarse en Sevilla desde 1147, el nuevo régimen se impuso en primer lugar en el Oeste, y después se extendió con dificultades hacia el resto de al-Andalus, constituyendo por primera vez en la historia del Occidente musulmán un imperio extendido a todos los territorios islámicos del

Dirhem almohade muy ampliado (alrededor de 15 mm y 1,5 gr). Una de las manifestaciones más visibles de la novedad doctrinal y de la voluntad de cambio radical del régimen almohade es la acuñación de dirhemes cuadrados, en los que figura la afirmación según la cual "Allah es nuestro seño, Muhammad es nuestro Profeta, el *Mahdi* (es decir Ibn Tūmart) es nuestro *imām*".



Dobla almohade. Los almohades acuñan en menor cantidad que los almorávides, bellas monedas de oro, medios dinares cuyo peso establecen en 2,3 gr y, a finales del siglo XII, dinares de 4,6 gr (y 30 mm de diámetro). Estas últimas piezas son llamadas "doblas" por los castellanos, quienes en la segunda mitad del siglo XIII, con los Estado musulmanes sucesores de los almohades (hafsíes, meriníes y nazaríes) harán del patrón oro su sistema monetario. La evocación a la "moneda cuadrada", emblemática del régimen, figura grabada en el interior de la pieza que sigue siendo redonda, al contrario que los *dirhemes*. Estas monedas adoptan también la escritura cursiva *nasjí* (diámetro: 30 mm).

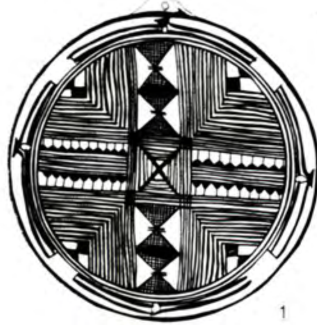


Mediterráneo occidental. Esta unificación sin embargo, solo es realizada por completo al ocupar las Baleares de los Banū Ganiya en 1202, es decir poco antes del desastre militar de Las Navas de Tolosa en 1212 y el desmoronamiento del régimen en al-Andalus quince años más tarde. La relativa lentitud de este proceso de unificación se explica en gran parte por la necesidad en la que se encontraron los almohades con luchar en dos frentes; la progresión en al-Andalus se ve sin cesar trabada y ralentizada por la necesidad de frenar las amenazas de disidencia que aparecían también en el Magreb.

El movimiento almohade en algunos puntos, es comparable al de los almorávides. Está fundado también en la fuerza de un grupo coherente de tribus bereberes, los masmūda del Alto Atlas marroquí, reunidos y "dinamizados" por una doctrina religiosa reformadora. Estos masmūda sin embargo son una población rural sedentaria, muy diferentes de los grandes nómadas saharianos como eran los almorávides. Pero sobre todo, el imperio almohade va a apoyarse en una base ideológica mucho más fuerte que la de estos últimos, que se contentaban con sumarse estrictamente al tradicionalismo malikí. El fundador del movimiento, Ibn Tūmart, se inspiró en las doctrinas de al-Gazalī y otras influencias intelectuales para elaborar una síntesis político-religiosa personal de gran vigor. Teológicamente, en primer lugar afirma, con mucha intransigencia, la unicidad de Dios, de donde deriva el nombre de "unitarios", *muwahhidūn*, dado a los adeptos al movimiento. La oposición a los almorávides fue, en este punto, fundamental. Estos admitían según la doctrina ortodoxa del Islam, la interpretación literal del Corán sobre los atributos de Dios y la realidad eterna de éstos, ya se trate de atributos morales (como la misericordia o la bondad) o físicos (el Corán describe a Dios como una entidad corporal). El debate en la época abbasí, había cernido sobre todo sobre la cuestión de la palabra de Dios, puesto que la revelación coránica, era considerada por los ortodoxos como existente en Él desde toda la eternidad, de forma casi independiente a su esencia divina: esto corresponde al dogma del Corán "increado". La corriente de ideas *mu'tazilí* influida por el racionalismo filosófico griego, que se impuso oficialmente desde 827 a 850 pero que posteriormente fue violentamente reprimida, había rechazado por el contrario esta multiplicidad de realidades eternas de Dios, insistiendo en su unicidad, y solo atribuyéndole un valor eventual a los atributos y considerando por ello que el Corán hubiera sido creado por Dios en un momento del tiempo para ser revelado a los hombres, lo que habría podido abrir una vía a una relativización del valor de la ley divina. Ibn Tūmart no llegó a replantear este peligroso problema de la creación del Corán, que dejó prudentemente en la sombra, sino que hizo de la unicidad divina una máquina de guerra contra los almorávides, tachados de asociacionismo al afirmar según la tradición, la realidad eterna de los atributos, por lo que los almorávides caían en la idolatría y era legítimo exhortar en su contra una guerra santa encarnizada.

Al afirmar posiciones tan radicales, casi heterodoxas, los almohades desarrollan otro punto fundamental, de una gran importancia política. Consideraban al fundador de la doctrina, Ibn Tūmart como el único intérprete infalible *(ma'sūm)* del Corán, convirtiéndolo por este hecho en el único guía que el Islam espera al final de los tiempos, el *mahdī*. Esta tradición existe en la ortodoxia, pero es mucho más fuerte en el chiísmo, al que sobre este punto se aproximaba la doctrina almohade. Esta creencia en la infalibilidad -e impecabilidad- del fundador de la doctrina y la afirmación de su dimensión de *mahdī*, legitimaban la total separación político religiosa del régimen en relación a la autoridad de los califatos orientales, abbasí de Bagdad y fatimí de El Cairo. La novedad radical del régimen es afirmada concretamente, de una forma original y elocuente ante las masas por la acuñación de monedas de plata *(dirhemes)* de forma cuadrada, sobre las que se expresa la creencia en el *imām* fundador ("el *mahdī* es nuestro *imām*"). En Marraquech, asistimos incluso a una cierta "oficialización" de la lengua berebere en la que, en competencia con el árabe, también es pronunciado el sermón del viernes. Al contrario que los almorávides que se habían some-

tido en teoría a los abbasíes, los soberanos almohades pudieron de este modo sin complejos afirmar una soberanía totalmente independiente de los viejos poderes universales orientales y declararse califas, es decir sucesores del *mahdī* fundador en la dirección de la comunidad "unitarista" de Occidente. 'Abd al-Mu'min, que sucedió en 1130 a Ibn Tūmart a la cabeza de la comunidad rebelde a los almorávides, tomó Marraquech en 1147, y estableció de este modo en el Magreb y al-Andalus el primer estado de plena soberanía que en principio se afirmó desde la desaparición del califato de Córdoba, del que su sucesor Yūsuf I pretenderá incluso en cierta forma, ser heredero cuando afirme un poco antes de su muerte, su intención de transferir la capital de al-Andalus de Sevilla a Córdoba.

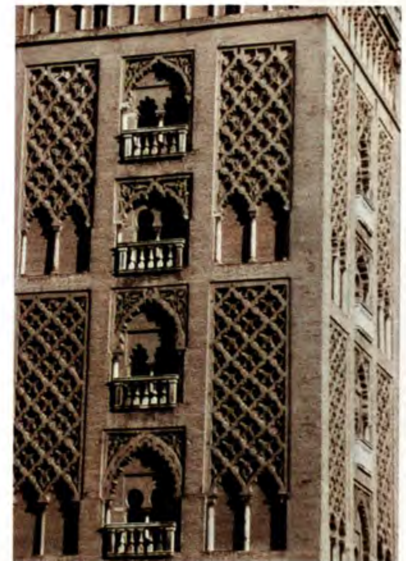


1

2







1. Cerámica bereber actual de Marruecos. Resulta tentador relacionar el geometrismo de las composiciones decorativas almohades con las decoraciones de las alfombras y de la cerámica bereber tradicional.

2. Detalle de un entrelazado de arcos polilobulados de la Aljafería de Zaragoza. El arte árabe andalusí que tiende hacia un cierto barroquismo, proporciona los elementos de base de las decoraciones almohades.

3. Torre de Hasan. Rabat.

4. Detalle de la decoración de la Giralda de Sevilla, antiguo alminar de la mezquita almohade (edificada entre 1184 y 1195). En los paneles de rombos de los alminares de las grandes capitales, el arte almohade disciplina la exuberancia andalusí haciéndola entrar en unos esquemas rigurosamente repetitivos y geométricos. La torre está edificada en ladrillo, mientras la Torre Hassan es de piedra labrada.

A 'Abd al-Mu'min, muerto en 1163, le sucede su hijo Abū Ya'qūb Yūsuf (1163-1184) que había pasado siete años en Sevilla donde había adquirido una formación intelectual de alto nivel de los mejores sabios andalusíes. Son quizás estas vinculaciones sevillanas las que le llevan a impedir este conato de desplazamiento de la capital de al-Andalus que él mantiene en Sevilla donde, contrariamente a su padre que fue poco a al-Andalus, reside buena parte del tiempo de su reinado, y que desde entonces es considerada como una segunda capital del imperio. Lleva a cabo un importante programa de grandes construcciones, palacios y mezquita y en esta época se afirma la dimensión "berberoandalusí" del régimen que se manifiesta con una amplitud y un esplendor especiales en los grandiosos monumentos edificados bajo su reinado y bajo el de su hijo Abū Yūsuf Ya'qūb (1184-1199), que toma el *laqab* de al-Mansūr, en recuerdo de las victorias que consiguió frente a los cristianos. Los almorávides habían construido muy poco, en una cierta conformidad inicial con el aspecto rigorista, poco innovador y hasta cierto punto "minimalista" de su régimen. Por otro lado, sin una gran originalidad, siguieron una tradición andalusí cuya línea de evolución, a partir de las formas simples de los siglos VIII al X que adoptan en sus primeras mezquitas en Argel o Tremecén. Se la ve más tarde evolucionar hacia cierto barroquismo en la *Qubba Barudiyyīn* de Marraquech y sobre todo en la cúpula de estuco calado de la mezquita de Tremecén posterior a la sala de oración. Estos dos últimos monumentos, nos recuerdan a las complicadas formas de la Aljafería de Zaragoza. Sin embargo hay que señalar la introducción en época almorávide de un elemento nuevo, llegado de Oriente y llamado a importantes desarrollos posteriores en las construcciones del la parte occidental islámica, el *muqarnas* o mocárabe presente precisamente dicha *qubba* y en la cúpula de Tremecén, aunque todavía con discreción.

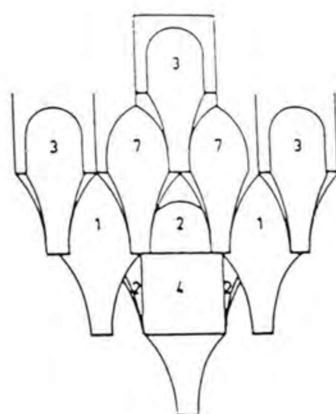
Los programas almohades tienen mayor originalidad, y sobre todo una amplitud y una coherencia muy superiores. Se insertan plenamente por la visión política del conjunto de un régimen del que exaltan el poder: al-Mansūr ¿no se compromete en la nueva fundación urbana de Rabat a la edificación de una mezquita que, si se hubiera terminado habría sido la más grande del mundo islámico? Y ello en una época en la que en el mundo arabomusulmán ya no se construía apenas estos vastos edificios símbolos de una dinastía que habían caracterizado la "primera arquitectura islámica". Los monumentos religiosos almohades destacan por la síntesis que se observa en ellos entre las tendencias algo barrocas del arte árabe andalusí a las que acabamos de hacer alusión y un geometrismo más depurado donde es tentador ver una herencia bereber, aunque la forma en la que se ha llevado a cabo esta síntesis estéticamente muy conseguida es difícil de determinar. En la decoración en grandes paneles de formas romboidales de los grandes minaretes, la de la Kutubiyya de Marraquech, sin duda



Un *hisn* con una buena defensa natural de la región murciana: Benizar (Socovos, Murcia). Notable enclave castral, que lleva un topónimo del tipo "clánico" o "gentilicio", con una perfecta defensa natural. Albergaba una comunidad rural (aljama) o le servía de refugio. Un gran aljibe, visible en la plataforma, servía para almacenar el agua. El suelo está cubierto de restos de cerámica lo que demuestra una intensa ocupación, al menos durante ciertos periodos. Un saliente rocoso contiene vestigios de fortificación (¿último refugio o residencia de una autoridad?).



Plato o ataifor murciano con decoración en *lustreware* o "reflejo metálico". En el siglo XII, las cerámicas con decoración dorada fueron fabricadas en varios centros urbanos de al-Andalus según técnicas bastante complejas importadas de Oriente Próximo donde conocen un desarrollo muy importante en el Egipto fatimí. Se han encontrado algunas piezas en un estado de conservación relativamente bueno en el valle del Ebro y Murcia. El que se presenta aquí es un ejemplar murciano.



Esquema de composición de una decoración de mocárabes (*cf.* también *supra* páginas 198 y 199).

comenzada bajo Yūsuf I, la de la gran mezquita edificada en Sevilla, convertida en la Giralda en época cristiana, y la de la inacabada de Hasan en Rabat, ambas edificadas bajo al-Mansūr, se expresa perfectamente esta asociación de influencias andalusíes y magrebíes, que da su originalidad al arte llamado en otra época "hispanomusulmán". La última de estas mezquitas simboliza perfectamente la grandeza inacabada del régimen (págs 206 y 211).

Las posiciones doctrinales de Ibn Tūmart en materia jurídica estaban muy afirmadas, y en vigorosa reacción desde el primer momento contra el malikismo dominante en el Magreb y en al-Andalus, donde los almorávides, por el contrario, habían sido sus más determinantes defensores. Siempre en nombre de su exigencia absoluta de unidad, el almohadismo rechaza la pluralidad de escuelas jurídicas. Condena especialmente la cantidad de comentarios e interpretaciones acumuladas en el transcurso de la historia por los alfaquíes *(fuqahā')* en sus tratados de *furū'* (aplicaciones jurídicas). Ibn Tūmart sin embargo, se oponía a al-Gazālī en no admitir el esfuerzo individual de interpretación *(iŷtihād)* en el que veía una fuente de errores y de división. No aceptaba tampoco la utilización en la elaboración del derecho del *rā'y* u "opinión personal" que admitían los malikíes. Es notable que se conserven muy pocos documentos de tipo jurisprudencial de época almohade, conservados en gran número en épocas precedentes en las recopilaciones de fetuas o consultas jurídicas recogidas en el Magreb por doctores de la baja Edad Media. Sin embargo, entre las tradiciones, la doctrina almohade consideraba las tradiciones más fiables y próximas al Profeta, es decir, las de la escuela de Medina, contenidas en el *Muwatta'* de Malik, lo que le permitía conservar en realidad la base del derecho conocido y aplicado en el Occidente musulmán. Por este hecho, las relaciones con los doctores malikíes, preponderantes en época almorávide, fueron matizadas y variadas. La desconfianza oficial ante las doctrinas que profesaban no les impidió continuar teniendo un papel importante en las magistraturas y raramente fueron molestados.

No obstante, bajo la protección que a los intelectuales les dio el poder almohade vemos desarrollarse bajo los almohades un movimiento filosófico de gran interés. Tras la tentativa de Ibn Masarra, reprimida por el poder bajo el califato, el primer pensador que desarrolló un pensamiento filosófico árabe en al-Andalus había sido Ibn Bāyya, del que vimos que había recibido su formación en el medio intelectual de Zaragoza a finales de las Taifas y cuyo

Alcázar de Sevilla, Patio de Contratación: detalle de una columna y arranque de arcos muy restaurados, de época almohade (fin del siglo XII).

Alcázar de Sevilla, Patio del Yeso: la parte mejor conservada de los palacios almohades de la capital andalusí.





pensamiento se desarrolló bajo el régimen almorávide; y sin que se pueda hablar de persecución, había topado con numerosas oposiciones, quizá tanto por su temperamento como por sus ideas inconformistas. El hecho de que los círculos del poder se hubieran alejado de la influencia conservadora de los doctores malikíes, la gran cultura de los mismos califas y su deseo de promover a otros movimientos de pensamiento, favorecieron en torno a la misma cúpula del Estado, el desarrollo intelectual de algunos personajes del que los más conocidos son Ibn Tufayl, autor de una "novela filosófica" titulada *Hayy b. Yaqzān* ("Vivo, hijo del despierto"), que fue médico del califa Abū Ya'qūb Yūsuf, y sobre todo Abū l-Walid b. Rushd, el Averroes de los latinos. Este último, miembro de una gran familia de juristas cordobeses, fue cadí de Córdoba y de Sevilla, y a su vez, en 1182, médico del soberano en cuyo círculo le había introducido Ibn Tufayl. La considerable obra de Ibn Rushd corresponde al último destello del pensamiento de cuño aristotélico en el mundo musulmán, donde no habría continuación en el campo filosófico. El inmenso prestigio del que gozará en la Europa medieval, por el contrario, se basará en sus comentarios de los escritos de Aristóteles, cuyo verdadero significado se encontraba oscurecido hasta entonces por la mezcla que se había hecho del aristotelismo con el neoplatonismo.

D. Del triunfo al derrumbamiento: Alarcos y Las Navas de Tolosa

El imperio almohade que extiende su autoridad en la Península, con algunas dificultades, es dirigido desde Marraquech por el sucesor del *mahdī* Ibn Tūmart, uno de sus discípulos más próximos, 'Abd al-Mu'min, y después por los descendientes de este último. Aunque el segundo reinado almohade, el de Abū Ya'qūb Yūsuf termina con la disidencia del Levante mardanīshí, la situación no es tan satisfactoria frente a los cristianos. Almería -y más al norte en la frontera, Úbeda y Baeza que habían conseguido también ocupar los castellanos- fueron recuperados bajo 'Abd al-Mu'min, pero en el conjunto las empresas de guerra santa de Yūsuf I, no fueron satisfactorias. En 1172 una primera expedición al este de la Península, realizada con gran aparato por el mismo califa justo después de la ocupación de Murcia y destinada a retomar a los castellanos Huete, no consiguió ningún resultado tangible. Sin embargo, es del joven dinamismo portugués de donde llega la principal amenaza.



Alminar rural almohade (ermita de Cuatrovitas, Bollullos de la Mitación, Sevilla).

El fundador de la nueva monarquía y conquistador de Lisboa y Santarem (en 1147), Alfonso Enríquez (1139-1185) siguió su progresión hacia el sur apoderándose de Qasr Abī Danīs (Alcácer do Sal) en 1160. En los años siguientes, una especie de "Cid" portugués, Geraldo Sempavor, consiguió arrebatar a los musulmanes varias plazas fronterizas como Trujillo, Cáceres, y Évora. El califa Yūsuf intentó reaccionar con iniciativas como el repoblamiento de Beja, abandonada algunos años antes, en 1177, y sobre todo un esfuerzo metódico de defensa del litoral atlántico y de construcción de navíos que parece en un primer momento dar sus frutos. Tras una serie de enfrentamientos indecisos, el imperio almohade toma ventaja con una importante victoria naval en 1181. Pero en 1184 la gran ofensiva a la vez terrestre y naval que el califa había intentado dirigir él mismo, tuvo como resultado un humillante fracaso. No solo el ejército no consigue tomar Santarem, que era su objetivo, sino que el mismo califa es gravemente herido en la desorganizada retirada que siguió a esta derrota y muere de regreso a Sevilla.

Por fortuna, su hijo y sucesor Abū Yūsuf Ya'qūb, un hombre de gran cultura, reorganiza de forma brillante la situación en la frontera cristiana, aunque tuvo que luchar en varios frentes. En el Magreb, el mismo año de su ascensión al trono, se desencadenó la revuelta de los Banū Gāniya, miembros de la dinastía almorávide mallorquina que consiguieron desembarcar en Bugía. Apoyados en los numerosos descontentos que había suscitado la dura dominación almohade en Ifrīqiya, mantienen allí una peligrosa e interminable disidencia, tan movil que renace sin cesar y que durará más allá del reinado del tercer soberano almohade. Aunque la situación sigue siendo por este lado incierta, España por el contrario es escenario de brillantes éxitos. En 1191 tuvo lugar la reconquista de Alcácer do Sal y Silves, ocupadas dos años antes por los portugueses; los musulmanes avanzan de nuevo prácticamente hasta el Tajo, destruyendo el castillo de Palmela, a unos treinta kilómetros al sur de Lisboa. Y sobre todo, en 1195 cerca de Calatrava, al sur de Toledo, un poderoso ejército dirigido por el califa en persona consigue frente a los castellanos y su rey Alfonso VIII, la gran victoria de Alarcos. Durante los dos años siguientes se ve por primera vez desde mucho tiempo, a los ejércitos musulmanes devastar los territorios situados al norte de Toledo, aunque sin reportar éxitos territoriales significativos. Pero la frontera fue consolidada por un refuerzo sistemático de las defensas urbanas de las que la poderosa alcazaba de Badajoz es un buen ejemplo. Después de Alarcos, la importante plaza de Calatrava, que Alfonso VII había ocupado en 1147, fue retomada y se convirtió en el punto principal de la defensa de la frontera central. Las excavaciones que se han llevado a cabo en este yacimiento reflejan la extensión de la superficie ocupada en época almohade, y dan testimonio de una notable actividad artesanal. En 1197, en este contexto de defensa de al-Andalus y por razones de cohesión interior, el califa, después de haber dado, como había hecho su padre, su protección y amistad a Ibn Rushd, al que había colmado de honores a su paso por Córdoba en 1195 a la cabeza del ejército de Alarcos, se deja convencer por la presión de los medios conservadores para tomar medidas contra diversos intelectuales conocidos por la audacia de su pensamiento: el principal de ellos es el gran cadí y filósofo, que es destituido de su cargo y recluido en la pequeña ciudad judía de Lucena. Perdonado pero no reestablecido en sus funciones, es llamado a Marraquech cerca del califa un año y medio más tarde. Su muerte en la capital, en diciembre de 1198, precede en algunas semanas a la del soberano, sobrevevenida en enero del año siguiente.

A finales del siglo XII, el imperio está enteramente dedicado al esfuerzo militar que representa la defensa contra la amenaza cristiana. Nada simboliza mejor la continuidad de este perseverante esfuerzo de los tres primeros califas almohades que el desarrollo de la ciudad de Rabat, *Ribāt al-fath*. Esta ciudad parece deber en parte su nombre a esta proyección hacia España de todas las fuerzas del Magreb. Desde 1150, 'Abd al-Mu'min fundó a orillas del Bu Regreg, frente a la antigua ciudad de Salé, un asentamiento concebido en su origen



La Mezquita Hasan de Rabat, inacabada, habría sido la más grande el mundo musulmán.

como un *Ribāt* inspirado en los "conventos militares" que a lo largo de la historia del Occidente musulmán, habían tenido en las fronteras un papel destacado en la defensa de la *Dār al-Islām* y destinado a servir de punto de partida de las expediciones de conquista *(fath)* llevadas a cabo por el poder almohade. Sin duda, España no fue el único destino de estas expediciones que se dirigieron en buena parte hacia el Magreb oriental, sobre todo en el primer periodo del régimen. Pero la elección de un enclave atlántico, en la temprana his-

Torre del Oro de Sevilla. Los almohades hicieron en Sevilla, su principal residencia andalusí y prácticamente la segunda capital del imperio, importantes trabajos de urbanismo y numerosas construcciones. Una de las más tardías es la "Torre del Oro" cuya edificación comenzó en 1220-1221 bajo las órdenes de Abū l-'Ulā, un miembro de la dinastía mu'minī mientras era gobernador de Sevilla (convertido un poco más tarde en califa bajo el nombre de al-Ma'mūn). Como otras torres almohades es de planta poligonal (12 lados), edificada en *tābiya* (tapial) a poca distancia de la orilla de esa época, para asegurar, según parece, la protección de la zona costera y del puerto.

toria de la dinastía, no deja de tener su sentido. Según el cronista andalusí Ibn Sāhib al-Salāt, esta fundación estaría vinculada directamente con una reunión al más alto nivel de los responsables del Estado destinada a examinar la situación en la Península: "Cuando el emir de los creyentes, el califa 'Abd al-Mu'min llegó a Salé en el año 545 (1150) para examinar los asuntos de al-Andalus, invitó allí a los *shayjs* (la aristocracia del Estado), a los *tālibes* (los "comisarios políticos", doctores adictos al régimen) almohades y a los jefes andalusíes, y ordenó construir una alcazaba bien fortificada en el estuario de Salé". El mismo autor explica después que el soberano ordenó efectuar importantes trabajos de conducción de agua destinados a abastecer el nuevo enclave y para la creación de jardines, y que sus sucesores no dejaron de ampliar y mejorar la nueva fundación que Yūsuf I habría convertido en una verdadera capital. Sin embargo, fue sobre todo al-Mansūr, quien consideró trasladar allí la corte y lo esencial del gobierno durante su residencia en el Magreb y, como ya hemos visto, ordenó construir allí la mezquita más grande de todo el mundo musulmán.

Este prestigioso soberano se reparte por lo tanto entre Marraquech, Rabat y Sevilla, donde se llevan a cabo los importantísimos trabajos de acondicionamiento urbano que había comenzado su padre. En esta tercera capital del imperio, la continuidad del proyecto dinástico se marca tan claramente como en Rabat. La ciudad fue ampliamente remodelada con la construcción de muelles de piedra destinados a protegerse de las crecidas del Guadalquivir, la edificación de un puente de barcas que unía las dos orillas del río, la creación de un nuevo arsenal en la zona portuaria y la extensión de la zona palatina llamada *Buhayra* (lago o laguna) ampliamente reorganizada y mejorada con vastos jardines plantados con olivos y árboles frutales. Todo ello tuvo como consecuencia el desplazamiento del centro de gravedad de la ciudad en dirección al sur donde se encontraban estas nuevas mejoras. La antigua mezquita principal, llamada de "Ibn Addabas", que además se había quedado pequeña, fue reemplazada por una nueva construcción de mayores dimensiones, próxima a los palacios califales, que se terminó bajo al-Mansūr a cuyos arquitectos debemos la mayor parte del minarete, la actual torre de la catedral o Giralda, conservada casi en su integridad, a pesar de que solo subsisten ciertos vestigios de la sala de oración y del patio, muy transformados en época cristiana. En torno a esta nueva gran mezquita, los califas crearon los zocos y una alcaicería, zonas comerciales nuevas que sobrepasaron a las de la antigua ciudad. Aunque sea

La majestad de la arquitectura almohade, testimonio del poder del Estado: la puerta llamada Bab Agnau en Marraquech. En algunas de sus construcciones, los almohades vuelven a utilizar la arquitectura de piedra, muy abandonada desde finales del califato de Córdoba en el área de al-Andalus y el Magreb.



Detalle de la decoración de la puerta almohade llamada "del viento" *(Bab Ruah)* en Rabat.





difícil distinguir las fases almorávides y almohades de su construcción de tapial o *tābiya*, los lienzos de muralla claramente característicos de la ciudad y su antemuro o barbacana, fueron también, según parece, muy reedificados bajo el segundo de los regímenes berberoandalusíes. Incluían a finales de la época almohade una superficie de 200 hectáreas o más, lo que convertía a la capital andalusí en la mayor ciudad musulmana de la Península; los otras capitales administrativas provinciales no sobrepasaban la mitad de esta extensión. Esto podría representar una población de entre 60 a 100.000 habitantes si se adopta la cifra de 350 habitantes por hectárea propuesta por L. Torres Balbás en sus trabajos sobre la demografía de las ciudades hispanomusulmanas. No obstante, hay que tener en cuenta el hecho de que una parte de este importante espacio no estaba densamente urbanizado. Resaltemos que estos grandes trabajos urbanos se prolongan hasta los últimos tiempos del régimen almohade, puesto que hasta el 1120-1121 no se comienza la construcción de la famosa "Torre del Oro" que existe todavía, construida en tapias de argamasa y planta dodecagonal, que constituye un bastión hacia el río de la zona de los palacios y estaba destinada a supervisar y proteger la zona portuaria y el puente de barcas sobre el Guadalquivir.

Considerados tanto desde el punto de vista de las realizaciones monumentales, como la "urbanización", los reacondicionamientos almohades en las capitales y la consolidación de los centros de menor importancia como Badajoz o Calatrava citados anteriormente, pueden dar la impresión de un balance totalmente positivo. Otros aspectos de la política almohade no tienen consecuencias tan favorables. Sobre todo hay que pensar en el lugar que se asigna en el imperio a las tribus árabes hilalíes del Magreb. Intentando conciliarlas desde la primera victoria que se consiguió sobre ellas en 1153, tras desplazar a cierto número de ellas hacia el Oeste a partir de los territorios que ocupaban el Ifriqiya, el poder almohade siguió dos objetivos: debilitar el obstáculo que representaban para el dominio de la parte oriental del Magreb y utilizarlas militarmente, sobre todo, según parece en España, donde tienen a finales del siglo un importante papel en la lucha contra los cristianos. Pero no se habían medido las considerables consecuencias que iba a tener para Marruecos su implantación en el Sur y en las llanuras atlánticas. Incluso en España, iban a plantear algunos problemas cuyos ecos aparecen en las cartas oficiales. En el Magreb central y meridional, es posible que su presencia haya provocado, por reacción, el reagrupamiento y consolidación de grupos tribales bereberes como los Banū Marīn, a cuya expansión asistiremos en los primeros decenios del siglo XIII.

Tras la muerte en 1199 del gran soberano Abū Yūsuf Ya'qūb, legítimamente conocido bajo su *laqab* "victorioso" de *al-Mansūr*, el poder almohade consigue, continuando con el impulso del reinado precedente, organizar una expedición naval suficientemente importante para ocupar las Baleares en 1202-1203. Aunque privada de su base inicial, la disidencia de los Banū Gāniya, que se había extendido peligrosamente en el Magreb Oriental, será rechazada al Sáhara en los años siguientes gracias a la acción de un enérgico gobernador de Túnez, 'Abd al-Wāhid, que pertenecía a una de las más poderosas familias de la aristocracia almohade, descendiente del jefe masmudí más eminente que había apoyado a Ibn Tūmart y reconocido desde el principio el califato de 'Abd al-Mu'min, la de los hafsíes. Los dirigentes del régimen, consejeros del hijo de al-Mansūr, el califa al-Nāsir, un joven introvertido que a su llegada al poder contaba con diecisiete años, quieren disfrutar de esta favorable situación del imperio en torno al año 1210 para asestar un gran golpe a los cristianos. Un considerable aunque heterogéneo ejército se puso en marcha. En la frontera de Sierra Morena, no lejos de Calatrava, en Las Navas de Tolosa, estas fuerzas se enfrentan con una poderosa "cruzada" cristiana, que reunía por primera vez fuerzas de Castilla, Aragón, y Navarra, dirigidas por sus respectivos soberanos. El coraje desesperado del rey de Castilla Alfonso VIII, en gran parte deseoso de vengar Alarcos, terminó por transformar la encarnizada y durante mucho tiempo indecisa batalla, en una derrota total de los musulmanes el 16

de julio de 1212, desastre al que contribuyeron la indecisión del califa, las luchas de clanes en torno a él, y la insuficiente cohesión del ejército. Las consecuencias de la derrota no se mostraron inmediatamente. La muerte de los victoriosos reyes Pedro de Aragón en 1213 y Alfonso VIII de Castilla en 1214 impidió a los cristianos explotar su éxito. Pero la crisis del poder almohade, larvada bajo al-Nāsir, es patente tras la muerte de este soberano en 1213, bajo su hijo y sucesor Yūsuf II, un niño de diez años, y sobre todo con la sucesión caótica de los califas tras este.



Representación de navíos musulmanes en la Cantiga 95 (fol 139 r). El régimen almohade hizo un considerable esfuerzo por reforzar la marina, especialmente para luchar contra los portugueses. Representaciones de navíos de los siglos XII-XIII se encuentran algunos ataifores y en las *Cantigas* pero de una época relativamente tardía.

3. LOS MUSULMANES DE AL-ANDALUS Y LA GRAN RECONQUISTA DEL SIGLO XIII

A. Una conquista inevitable: al-Andalus frente a las monarquías feudales

La incapacidad del *sultān* (poder central) para ejercer su autoridad hace entrar al imperio almohade en una crisis profunda que rápidamente iba a llevar consigo la caída del régimen en al-Andalus. Algunas causas son específicamente magrebíes, como la impotencia del poder para contener la expansión de las poderosas tribus nómadas árabes y bereberes que constituían una parte del poblamiento del Magreb. A este respecto, son especialmente importantes, durante los veinte años que siguieron a Las Navas, la amenazante irrupción del grupo de zanatas Banū Marīn, desde las planicies argelino-marroquíes en dirección al Marruecos actual, hacia las regiones de Taza, Mequínez y Fez, y la consolidación de la dominación de los árabes hilalíes en las llanuras atlánticas. Paralelamente, el gobierno de Marraquech no llega a imponerse a los gobernadores de las grandes ciudades de las provincias a las que la debilidad del poder central hace cada vez más autónomas. De este modo, la familia de los hafsíes se consolida en el gobierno de Túnez. Pero son sobre todo los grandes *sayyide*s almohades, miembros de la familia reinante, hasta entonces la verdadera armadura del régimen, los que cada vez se independizan más y desencadenan finalmente una crisis dinástica abierta, al pretender el califato. Los protagonistas son los *sayyide*s instalados en al-Andalus, así en 1224, en Murcia, y después en 1227 en Sevilla asistimos a una sublevación de dos hijos de al-Mansūr que consiguieron sucesivamente el poder en Marraquech. El agitado reinado del segundo, Abū l-'Ulā Idrīs, que adoptó el *laqab* de *al-Ma'mūn*, y se mantuvo a duras penas en el poder hasta su asesinato en 1232, marca una etapa especialmente importante en la disociación del imperio. Siendo gobernador de Sevilla, obtiene la ayuda de 500 caballeros cristianos que le son aportados por el rey de Castilla para conseguir imponerse en Marruecos, lo que dice mucho de la debilidad o la poca fiabilidad del aparato militar almohade en estos años. Los andalusíes, orgullosos de su particularismo, difícilmente soportaban un poder bereber cuya doctrina oficial era como se ha mencionado, más o menos heterodoxa, salvo porque les protegía de la amenaza cristiana. En 1228 estalla en Murcia una violenta revuelta antialmohade que se extiende rápidamente a casi todo el país. El problema ideológico es importante: al-Ma'mūn desde Marraquech reniega del dogma almohade por convicción o por cálculo político. Inmediatamente, el gobernador hafsí de Túnez se proclama continuador del almohadismo y rompe con el poder central.

De los años 1230 a 1269, el califato almohade se mantiene en Marraquech pero el occidente musulmán ve cómo se rompe su unidad. En el norte de Marruecos se afirma el poder de los Banū Marīn, que se apoderan de Mequínez en 1245 y de Fez tres años más tarde. Tremecén es gobernada por otro poder de origen nómada zanāta, el de los abdelwadíes, a los que el gobierno de Marraquech había confiado el mando de la ciudad. En Túnez sobre todo, se afirma la autoridad más prestigiosa del linaje hafsí; después de haber consolidado su poder convertido en independiente, como se ha visto, en 1228, los emires hafsíes reivindican el califato a partir de 1253. En al-Andalus, la reconstitución de los poderes es todavía



más caótica y la situación de estos años es extremadamente agitada. El jefe de la revuelta murciana de 1228, un militar que se decía descendiente de los soberanos hudíes de la Taifa de Zaragoza, y que tomó el título de *al-Mutawakkil 'alā Allāh* no consiguió, como era su ambición, establecer de forma duradera su poder en el conjunto de al-Andalus. Tras el gran movimiento antialmohade cuya rebelión provocó, fue realmente reconocido casi en todas

Combatientes musulmanes y cristianos durante la conquista de Mallorca. Pinturas de finales del siglo XIII que representan la conquista de Mallorca por Jaime I de Aragón y los catalanes (1229-1230). Pertenecientes a un palacio aristocrático de Barcelona (Palau Aguilar), unas decenas de años posteriores a los acontecimientos representados, muestran con gran realismo la relativa ligereza del equipamiento y las armas de los caballeros musulmanes del siglo XIII, sin celada ni protección del rostro (pero con cotas de mallas) y pertrechados con pequeños escudos redondos, en contraste con la importante protección de los caballeros cristianos, en el momento de su temible carga.

partes, salvo en Valencia donde sí se mantuvo algún tiempo un *sayyid*-gobernador almohade. Como lo había hecho Ibn Mardanīsh, dedica muestras de fidelidad a los lejanos abbasíes con los que intercambia embajadas y por los que se hizo reconocer oficialmente obteniendo los títulos de *Muŷāhid al-Dīn* (combatiente de la religión) y *Sayf Amīr al-Mu'minīn* (espada del Emir de los creyentes) y acuña sus monedas en nombre del califato de Bagdad cuyo estandarte negro enarbola.

Esta vinculación a un poder soberano tan lejano, tan teórica como espectacular, que ya no tenía gran fuerza efectiva, parece haber encontrado un extraño eco en las elites dirigentes y los círculos cultivados de la región murciana, como lo testimonia una recopilación de cartas oficiales de esta época titulada el *Kitāb zawāhir al-fikar,* estudiada por Emilio Molina López. La insistencia de este intercambio de cartas entre el *sultān* murciano y las autoridades o las comunidades sobre esta "reintegración" de al-Andalus a la teórica obediencia por principio al califato de Bagdad, muestra que se trataba, más allá de la ruptura con la ideología y el régimen de los almohades, de una especie de "programa político" que corresponde a una exigencia profunda de la opinión andalusí o de una parte de esta opinión, a pesar de que los hechos mostraban lo evidente de su carácter utópico. Los andalusíes, amenazados por la inminencia de la Reconquista, no podían esperar nada del poder de Bagdad. Pero el ideal de un Estado "nacional" andalusí lo suficientemente fuerte para oponerse a los cristianos no podía emerger de la cultura hispanomusulmana que solo mantenía, por definición, la noción de *umma*, comunidad unitaria, a la que se opone la deplorable realidad de la fragmentación política. La única idea clara de restauración y de fortalecimiento político que podían proponer los intelectuales y los hombres políticos del *Sharq al-Andalus* era este mito de reintegración a la unidad abbasí. Aún conocemos mal el contexto cultural murciano en esta época. Las corrientes místicas extremistas, por no decir francamente heterodoxas, del monismo existencial *(wahda mutlaqa)* parecen haber tenido



El rey de Aragón recibe a enviados musulmanes (fol. 226v, *Cantiga* 169).



Cerámica con decoración pintada y "esgrafiada" de la región murciana (segundo cuarto del siglo XIII). Este tipo de cerámica sin vedrio, pintada con manganeso y decorada con trazos incisos que descubren el color amarillento de la pasta bajo la pintura, es característico de la región murciana en los primeros decenios del siglo XIII, época de la "revolución" hudí de 1228. Las decoraciones son epigráficas, geométricas, florales estilizadas, zoomorfas y a veces humanas (músicos).

una gran fuerza. El arte murciano de esta época, tal como ha comenzado a reflejar una arqueología urbana muy activa hasta hace pocos años, manifiesta una incontestable vitalidad. La original cerámica llamada "esgrafiada", decorada a veces con figuras humanas, parece pertenecer a esta época. Unas importantes decoraciones de estuco encontradas en el antiguo Qasr Saghīr o palacio pequeño, el actual convento de Santa Clara, parecen corresponder también a esta breve fase postalmohade de la historia de la ciudad (véase la pág. 234).

Pero este relativo vigor cultural y esta originalidad del foco murciano no son suficientes para asegurar su preponderancia política. A la crisis postalmohade corresponde una nueva fase de fragmentación, designada a veces con el nombre de "terceras Taifas". La unificación que soñaba Murcia topa con los particularismos locales y aparentemente con la mediocre capacidad del nuevo soberano. En 1231 su ejército es gravemente derrotado por los leoneses en Alanje, cerca de Mérida. Algunos meses después, los sevillanos rechazan su autoridad y confían el poder a su cadí al-Bāŷī, que toma el título soberano de *al-Mu'tadid*. Poco tiempo después, en 1232-1233, el jefe militar Muhammad b. Yūsuf b. Nasr se hace independiente en la región central, y hace reconocer su autoridad en Jaén. Es el único poder local que tiene un futuro, pues con él se instaura el emirato nazarí que se impone a partir del 1237 en Granada. Ibn Hūd al-Mutawakkil desaparece él mismo asesinado en 1238 y sus sucesores, los hudíes de Murcia, quedan al mando de uno de los múltiples emiratos efímeros entre los que se divide de nuevo al-Andalus. La situación es en todas partes de una gran inestabilidad. En Sevilla por ejemplo, al-Bāŷī solo permanece en el poder unos dos años, antes de que la ciudad reconociera al jefe nazarí de Jaén y después de nuevo a Ibn Hūd de Murcia, antes de volverse hacia el lejano califato almohade de Marraquech. De hecho, de 1238 a la toma de la ciudad por los castellanos en 1246, es gobernada por uno de sus notables más conocidos, Ibn al-Yadd. Valencia es otro caso particular en esta situación políticamente inestable y perturbada. El gobernador almohade Abū Zayd, un miembro de la dinastía de Marraquech, designado por tanto por el término de *sayyid*, que los cristianos, confundiendo su nombre y su título, llamaron Zeit Abū Zeit, solo se mantuvo en el poder algunos meses después de la revolución hudí de 1228 a la que intentó combatir. Al año siguiente es expulsado por un jefe militar andalusí, Zayyān b. Mardanīsh, un sobrino nieto del emir murciano Muhammad b. Mardanīsh del siglo XII, hijo de su hermano Yūsuf, que ejerció en su nombre el gobierno de Valencia. Este nuevo emir, sigue en el poder hasta la conquista cristiana de 1238, mientras que el *sayyid* almohade Abū Zayd se refugia en tierras cristianas, bajo la protección del rey Jaime I de Aragón. Este último le dejó el gobierno de un señorío en la frontera del territorio musulmán de Valencia, donde Zayyān intenta desesperadamente organizar la defensa contra la presión catalanoaragonesa.

En este contexto, el gobernante valenciano, vencido duramente por una modesta fuerza aragonesa en la batalla de Puig de Cebolla (*Anīsha*) en 1236, se vuelve hacia los hafsíes de Túnez cuya soberanía reconoce. Expulsado de Valencia por la Reconquista cristiana de 1238, y llamado al año siguiente a gobernar su ciudad por los murcianos, que habían rechazado temporalmente el régimen hudí, el antiguo emir sigue siendo fiel a la soberanía hafsí hasta su expulsión de Murcia en 1241, consecuencia de un nuevo cambio político de los habitantes que llaman de nuevo a los hudíes. Se mantiene después este Zayyān durante algunos años en Alicante, antes de refugiarse en Túnez cuando este último enclave es tomado por las tropas de Jaime I en 1246 o 1247. En la misma época (en 1239 o 1240) el emir nazarí que gobierna Jaén y Granada, al intentar sin éxito conseguir ayuda de los últimos califas almohades de Marraquech, envía también a Túnez una embajada encargada de reconocer la soberanía del emir hafsí. Esta preponderancia teórica sobre los territorios de al-Andalus todavía musulmanes refuerza el prestigio de este último, del que se ha dicho que tomó el título califal en 1253. Pero este reconocimiento de soberanías lejanas, orientales (los abbasí-

es reconocidos por el régimen murciano de al-Mutawakkil b. Hūd en 1228) o magrebíes (los almohades de Marraquech, después los hafsíes como acabamos de ver, atraen todavía vasallajes de jefes y ciudades) solo aparecen retrospectivamente como irrisorias evasivas ante la dramática incapacidad en la que se encuentran los andalusíes para encontrar una respuesta adecuada a la progresión de los cristianos.

El periodo postalmohade corresponde a un nuevo gran avance reconquistador. Comenzó por el Oeste: los portugueses ayudados una vez más por cruzados llegados de la Europa del norte, reocuparon Alcácer do Sal *(Qasr Abī Dānis)* desde 1217 (pero Silves y el Algarve no fueron definitivamente conquistados hasta 1249), por su parte los leoneses toman Cáceres en 1227. Pero son los sucesores de los vencedores de Las Navas, dos soberanos enérgicos, Fernando III en Castilla (1217-1252) y Jaime I en Aragón (1213-1276), quienes, una vez superados los problemas que había desencadenado la muerte de sus predecesores, dan el impulso principal al ponerse a la cabeza de una vigorosa expansión a expensas de los débiles poderes entre los que se había dividido al-Andalus. De este modo, superan y canalizan la turbulencia de las aristocracias, equilibrada hasta cierto punto por el crecimiento de las ciudades que proveen a las monarquías de eficaces milicias. Frente a este dinamismo de sociedades y de poderes cristianos enmarcados en estados dinásticos sólidos que se pueden calificar de "prenacionales", las formaciones sociopolíticas musulmanas están absolutamente faltas de cohesión, de programas movilizadores y fuerzas militares serias. En pocos años, asistimos a la ocupación de Mallorca (1229-1233) y Valencia (1238) por parte de la monarquía catalano-aragonesa y por los castellanos, de nuevo unidos a los leoneses a partir de 1230, de Córdoba (1236), Jaén, por la que el nuevo poder nazarí que surgía no pudo hacer nada (1246) y Sevilla (1248). Murcia debió por su parte aceptar el protectorado de Fernando



Dignatario musulmán. En esta miniatura de las *Cantigas*, se observa la diferencia de posición del personaje musulmán sentado, respecto a la del rey cristianos de la imagen precedente.

de Castilla-León en 1243; de este modo se conserva un poder musulmán dependiente hasta la revuelta mudéjar de 1264. De la misma forma, se establece un protectorado aragonés durante varios decenios en Menorca, (1231-1288). Se mantiene un emirato musulmán frágil también en Niebla hasta 1262. Cuando se ocupan las ciudades, los musulmanes son expulsados de la zona intramuros y una parte de ellos se establece en los arrabales, pero muchos emigran hacia territorios todavía musulmanes de Granada o del Magreb; en zonas cristianas subsisten sobre todo poblaciones rurales. En estas regiones, la sociedad musulmana que quedaba, llamada "mudéjar", se encuentra sin estructura a causa de la huida de las elites políticas, sociales y culturales y cada vez está más dominada social y económicamente a causa de la colonización cristiana.

B. La visión de los vencedores: la sociedad musulmana en la documentación cristiana de la Reconquista

No es esta colonización cristiana lo que trataremos aquí, ni tampoco la suerte de los musulmanes sometidos a los poderes cristianos. Lo que querríamos resaltar es el interés que presenta para el historiador de la España musulmana la abundante documentación que suscitó la Reconquista, la ocupación de los vastos territorios musulmanes y el establecimiento de colonos cristianos en una época en la que en los reinos del Norte se intensifica la costumbre de registrar y conservar una documentación de archivos, tan ausente en el lado musulmán. Por otro lado, algunas prácticas están paradójicamente vinculadas al contacto con el Islam. Así, el uso del papel, casi ausente en el mundo cristiano del siglo XII, que solo utiliza el pergamino, es habitual en tierras musulmanas. Este empleo se expande con una relativa rapidez en la cristiandad meridional en el siglo XIII. Los genoveses, en estrecho contacto comercial con el mundo musulmán, lo utilizaban para sus registros notariales desde mediados del siglo XII; pero solo en la primera mitad del siglo XIII, a partir de los años 1220-1230, vemos aparecer tales registros en los notarios de Cataluña, Languedoc, Provenza y Liguria, sin que se sepa siempre claramente si se trata de papel importado o de los comienzos de fabricaciones locales, cuya primera tentativa parece atestiguar un documento de Génova en 1235.

Poco tiempo después, en julio de 1237, Jaime I de Aragón, que estaba sitiando Valencia y trece meses más tarde tomaría la ciudad, hizo comenzar en los archivos reales el registro de las donaciones de tierras, pueblos y castillos, realizadas en territorio valenciano a los nobles y a los repobladores cristianos que deseaban instalarse allí tras la futura conquista. Se trata de una nueva práctica, pues hasta entonces, cuando el escriba conservaba la memoria de la expedición de un acta, lo que no ocurría en todos los casos, lo hacía mediante algunas notas en pergaminos, que en Italia se unían en legajos o rollos, de consulta mucho más complicada. En los Archivos de la Corona de Aragón, se conserva el original de este *Repartimiento* (o *Repartiment*) valenciano, que es una especie de "primicia" documental, uno de los primeros registros sobre papel conocidos en la Península Ibérica, si no el primero. Está formado por hojas de un papel árabe cuyo centro principal de producción en al-Andalus era la ciudad de Játiva, y que fue encontrado *in situ*. Veinte años más tarde comienzan en los mismos archivos los "Registros de cancillería" donde los escribas reales recopian sistemáticamente todos los documentos enviados por el rey a los funcionarios, a las autoridades y a las comunidades locales e incluso a los particulares. En esta época todavía son las fábricas de Játiva, que se han mantenido cuidadosamente en funcionamiento tras la conquista y en las que continuaron trabajando obreros musulmanes, las que abastecen de papel a la monarquía.



El castillo y pueblo de Chivert: vista aérea. Este castillo está situado entre Tortosa y Valencia en la cadena costera que domina el mar (y al oeste la actual autopista de Barcelona a Valencia), a una altitud de 480 m. Su nombre de *qal'a Shubart* subsiste en la localidad y municipio actual de Alcalá de Chivert, pueblo de colonización cristiana del siglo XIII y que se instaló en la llanura). Constituía el centro de un territorio habitado por una comunidad rural. En 1233 lo ocupan los templarios, tras una capitulación aceptada por la comunidad musulmana, cuyo texto se conserva en los archivos aragoneses. Edifican un castillo de piedra en el interior del recinto musulmán que domina el pueblo. La explanada visible entre el recinto musulmán y el pueblo la ocupa un aljibe colectivo.

El *Repartiment* de Valencia es solo un ejemplo de la abundantísima actividad documental a la que da lugar el gran avance reconquistador del siglo XIII. Al tomar posesión de estos nuevos territorios, las administraciones cristianas que están en fase de reestructuración en el marco de las monarquías "prenacionales" de la Península Ibérica, entran en una nueva fase especialmente "de papeleo" de su historia en el sentido literal del término y van a dedicarse a un registro bastante minucioso de las realidades ante las que se encuentran para las necesidades tanto de la gestión de las comunidades musulmanas que se quedaron como de la gran reestructuración territorial provocada por la colonización y el repoblamiento. Para el historiador, esta integración en un mundo cristiano, casi obsesionado con el registro y la conservación de los documentos, de una parte importante de la *Dār al-Islām* en la que, muy por el contrario, los archivos faltan de forma absoluta, representa una ocasión única para comprender algunos aspectos de la sociedad conquistada. Respecto a esta posibilidad, el *Repartimiento* murciano proporciona otro ejemplo especialmente significativo. Es más tardío que el de Valencia, pues las condiciones de ocupación de la ciudad y de su territorio por la monarquía castellana son muy diferentes. Mientras que Valencia es conquistada por la fuerza en 1238 y la ciudad y su huerta son simplemente expropiadas por el rey de Aragón que las redistribuye a los conquistadores, en tanto que la mayoría de los habitantes musulmanes deben exiliarse, el rey de Castilla impone en 1243 una especie de "protectorado" al débil emir hudí de Murcia que era uno de los sucesores de al-Mutawakkil b. Hūd sublevado en 1228 contra los almohades. El conjunto de la población musulmana y sus autoridades, con el mismo emir a la cabeza siguen en su lugar.

Este régimen se mantiene a duras penas, con ciertas usurpaciones cristianas de tierras musulmanas, hasta 1264, año en que tuvo lugar una gran revuelta musulmana en Murcia y en todas las regiones de Andalucía que acaban de ser conquistadas por Castilla. El mismo rey Alfonso X, que se encontraba en Sevilla en el momento de la sublevación, escapa de milagro a la insurrección. Dominada la revuelta, a los musulmanes de Murcia se impusieron nuevas condiciones mucho más duras por lo que debieron abandonar progresivamente la casi totalidad de las tierras de la huerta a la colonización cristiana. La redacción del *Repartimiento* actualmente conservado está fechado en los años 1272-1273, y el registro constituido entonces (que está en pergamino), se distingue del de Valencia por tomar en cuenta de forma mucho más precisa las realidades musulmanas anteriores. En lugar de distribuir globalmente los pueblos y las propiedades territoriales, o de cortar de forma abstracta lotes de tierras delimitados en el terreno sin preocuparse por la organización territorial anterior, como se hizo en Valencia, se intentó tener en cuenta esta última, pues se basaron los repartidores en registros fiscales de época musulmana para determinar el valor de las tierras concedidas a los colonos cristianos.

El sistema fiscal musulmán de Murcia era relativamente complejo y se basaba en una estimación, según una unidad llamada *alfaba*, de la rentabilidad de la tierra no de su superficie en *tahullas*, en función de las posibilidades de irrigación y según parece, también de la calidad del terreno y de la naturaleza de los cultivos. El documento castellano abre por lo tanto interesantes perspectivas para el conocimiento, no solo de algunos aspectos del sistema fiscal musulmán, sino también de la organización fundiaria. El inventario de las posesiones y de las parcelas y sus antiguos propietarios es, al menos en algunas zonas, muy detallado. Mientras que el *Repartiment* valenciano solo es interesante para la geografía histórica del territorio por la nomenclatura de los lugares habitados y eventualmente por la identificación de los antiguos propietarios con cierto número de propiedades territoriales claramente individualizadas, el *Repartimiento* murciano en cambio abre una posibilidad única de aproximarnos a algunos elementos de un catastro musulmán del siglo XIII y la fiscalidad que



Muralla musulmana de Chivert. Torre de ángulo construida en *tābiya* recubierta por un revestimiento en el que se representa un falso aparejo de piedra, según una práctica que parece haber sido relativamente corriente en época almohade (en primer plano en la fotografía precedente).



Torres redondas del castillo construido por los templarios de Chivert. Estas torres de bello aparejo fueron edificadas poco después de la ocupación del *hisn/qal'a*, en la época en la que todavía se podía temer una contraofensiva musulmana o revueltas de la numerosa población sometida. Este lienzo de muralla con sus dos torres, es por otra parte, el único de esta calidad. El resto del recinto fue terminado de forma más económica. Este castillo templario se ve claramente en la fotografía aérea de la página anterior, en la cumbre topográfica del conjunto.

pesaba sobre las propiedades fundiarias, posibilidades que, a falta de verdaderos archivos, no existen en una época tan temprana en ningún país musulmán. Al estudiar este texto no prevalece la idea de un territorio repartido de forma desigual donde predominasen las grandes posesiones territoriales. Se trata más bien del *minifundio*, lo que parece ser la regla en las poblaciones de la huerta. Existen sin lugar a dudas, grandes propiedades territoriales, pero parecen ser minoritarias, y marginales, situadas más bien en el entorno de los territorios mejor irrigados, en el límite del secano circundante.

La Reconquista generó pues toda una documentación que, de forma diversa y con la prudencia necesaria por el hecho de las distorsiones notables que han podido producirse por el mismo hecho de los cambios sufridos por la sociedad vencida, merece ser ampliamente utilizada. Seguramente se trata de una "visión de los vencedores" que hay que analizar y de la que el contexto debe ser tenido en cuenta. Pero esto no debe conducirnos a olvidar estos textos cristianos como se ha tendido a hacer en ocasiones. Algunos son muy conocidos, pero apenas se les había explotado para aproximarse a la sociedad musulmana. El más destacado es sin duda el *Llibre dels Feyts*, crónica autobiográfica del rey Jaime I de Aragón, conquistador de Mallorca y Valencia, que cuenta en detalle la ocupación de estas dos regiones, proporcionando un relato muy pintoresco y vivo tanto de la conquista por la fuerza de algunas localidades, como de las negociaciones llevadas a cabo por el mismo rey con diversas comunidades rurales de la región valenciana para obtener su rendición sin resistencia. Como se ha conservado el texto de algunas capitulaciones redactadas durante la rendición de estas comunidades y también sustanciales vestigios arqueológicos de los lugares fortificados que los musulmanes entregan entonces al soberano cristiano, se dispone de un conjunto excepcional de datos sobre la sociedad rural musulmana en el momento de su integración a la Corona de Aragón. Aunque parciales y discontinuo, confirman totalmente la impresión que se podía tener de los análisis efectuados anteriormente a partir de las recopilaciones de fetuas de época almorávide, a las que se ha hecho ya alusión en los capítulos precedentes. Las comunidades rurales de la región valenciana están organizadas en *aljamas* (del árabe *al-ŷama'a*, la yemaa



Reposadero de cántaro de agua en cerámica (s. XIII, región murciana). Sobre las dos torres figuradas en este objeto en cerámica que parece representar un palacio o una casa, se podía colocar un cántaro. El agua que rezumaba quedaba de esta forma recogida, (dimensiones 34,4 cm x 20). Se conservan varios objetos de este tipo correspondientes a la última fase musulmana de la historia de la región murciana. Este ejemplar proviene de la localidad de Alhama. Es una prueba de la difusión de los "refinamientos" de la civilización urbana en las localidades rurales de la zona de influencia de la capital.

de las zonas rurales del Magreb, que designa a la vez a la comunidad local y al conjunto de notables que la regenta) donde las decisiones son tomadas por consejos de "ancianos", *vells* en el catalán de la crónica real. Estas comunidades disponen libremente de sus tierras, repartidas entre pequeños y medianos propietarios que usan probablemente también algunas zonas de propiedad colectiva.



Un *hisn* de la región de Alicante, el Castillo del Río: este enclave castral situado en el territorio municipal de Aspe ha sido objeto de importantes excavaciones que han sacado a la luz un importante hábitat permanente en el interior del recinto y un abundante material revelador de las características de la vida en una aljama rural en la segunda mitad del siglo XII. Anteriormente no parece haber sido ocupado. Vista general de la situación topográfica, muralla y detalle.





Todo indica que, según aparecía en una fetua del jurista almorávide Ibn Rushd, controlan la mayoría del tiempo los *husūn* o lugares fortificados que les sirven de refugio en caso de peligro o que habitan a veces de forma permanente. En todo caso, son ellas las que devuelven al rey directamente estos *husūn*. Las construcciones atribuibles a la época musulmana no recuerdan en nada a las estructuras de tipo señorial o feudal que caracterizaban en la misma época a los edificios castrales de la Europa cristiana. Estamos realmente ante "refugios comunitarios", grandes recintos cuya estructura está marcada por la horizontalidad, sin torres del homenaje ni espacio residencial aristocrático. El *Castillo del Río* de la región alicantina (véase pág. anterior) corresponde claramente a este tipo de fortificación rural, que se reproduce con numerosos ejemplos fácilmente observables en los "castillos rurales" musulmanes de la región valenciana. En el caso de Uxó, por ejemplo, que hemos visto más arriba (págs. 185-189), y que se ha estudiado mejor que otros, encontramos un magnífico ejemplo de un amplio lugar de refugio, asentado sobre una gran altura que domina desde más de 300 m la llanura irrigada y los pueblos que estaban dispersos a sus pies. Un ancho recinto de muralla de piedra seca protege un pueblo en el que pequeñas casas debieron recoger en diversas épocas a poblaciones llegadas a refugiarse allí en caso de peligro. Los vestigios de cerámica encontrados en las excavaciones testimonian una ocupación desde los siglos X-XI. Otro recinto superior más pequeño corona la cima de la altura. Éste debió ser edificado en una fecha relativamente tardía, pues es de tapial o *tābiya*, modo de construcción que se extendió según hemos visto a partir del siglo XI. En este adobe o en las reparaciones que se realizaron, se encuentran numerosos restos de cerámica de los siglos XI-XII. En el interior de este segundo recinto, que debía ser un refugio temporal, no existe ningún conjunto residencial, sino únicamente reservas para provisiones y aljibes, de forma que en 1287 un documento de Alfonso II de Aragón, que había sido informado de que este castillo, todavía del rey en esa época, no tenía un edifico capaz de alojar a la pequeña guarnición que se había establecido allí para vigilar un territorio habitado aún por musulmanes, ordena a su arquitecto que construya una casa cubierta *(domus cohoperta)* destinada para este efecto.

Torre Bufilla (Valencia). Este enclave rural situado a unos veinte kilómetros al noroeste de Valencia, ha sido objeto de excavaciones que han aportado un material cerámico abundante. En su Crónica *(Llibre dels feyts)*, el rey Jaime I cuenta de forma muy vívida el sitio y la toma de una alquería valenciana vecina, Moncada, cuya estructura, tal como la describe, era idéntica a la que revela la observación arqueológica de Bufilla: una torre central, un primer recinto contiguo o albacar, que podía servir de último reducto defensivo y la muralla del pueblo (pág. siguiente).



Esta documentación cristiana aporta una confirmación muy interesante de los aspectos "tributarios" de la organización socio política musulmana que dejan entrever los textos árabes, mucho menos explícitos sin embargo sobre muchos aspectos concretos de esta sociedad. Está claro, por ejemplo, que tanto los propietarios de parcelas cultivadas de los pueblos de la huerta de Murcia como los campesinos de la comunidades valencianas están directamente sometidos a la fiscalidad estatal, sin la mediación de una clase "señorial" de grandes terratenientes. Lo que se muestra con más claridad son estas comunidades rurales bastante consistentes, dueñas de sus tierras y sus castillos, que se defienden por si solas y negocian directamente su rendición con los poderes cristianos. Al ceder sus castillos, los campesinos musulmanes obtienen el respeto por los vencedores de sus propiedades, sus prácticas religiosas y judiciales y condiciones fiscales que, en los casos más favorables se ajustan estrictamente a la legalidad fiscal musulmana, es decir, solo estipulan el pago del diezmo, que por tanto debía constituir la base bien conocida de sus obligaciones anteriores. En otros casos se constata el pago de un impuesto llamado *almagram*, término ya encontrado en las consultas jurídicas de época almorávide. Este *almagram* era percibido sobre las tierras irrigadas y su base de cálculo era la *alfaba*, unidad estimada como se ha mencionado, según la productividad de la tierra y no por su superficie. Desgraciadamente, no es fácil saber si se añade al diezmo o lo sustituye, y cuál era su tasa.



Torre Bufilla: restos de la base del recinto del pueblo musulmán (véase pág. anterior).

Al lado de los consejos de ancianos y de notables que dirigen estas comunidades rurales, constatamos también la influencia de una categoría de letrados y hombres de religión, los alfaquíes (de *faqīh*, jurista) citados a menudo en los documentos cristianos, que deben arbitrar los conflictos, servir en los lugares de culto y asegurar la enseñanza elemental. En todo caso, se encuentran bajo el control de los cadíes de las localidades más importantes. En las fetuas citadas anteriormente (pág. 188), se ha visto el caso de una comunidad que tenía un *imām* al que retribuía: este debía ser el caso de los alfaquíes valencianos. En los castillos más importantes, se encontraban, no obstante, guarniciones enviadas allí por el poder central. Así, en Almenara, punto estratégico situado en la ruta costera a una treintena de kilómetros al norte de Valencia, los musulmanes de la localidad, influenciados por su alfaquí, al no poder contar con ayuda llegada de Valencia, negocian con el rey Jaime I su rendición en buenas condiciones algunos

meses antes de la toma de la capital. A cambio de la promesa de importantes regalos (tierras para el alfaquí y algunos de sus allegados, trajes para otros cuarenta "parientes" suyos, así como 200 vacas y 1000 corderos y cabras destinadas a recompensar generosamente al conjunto de la *aljama* que el notable local había conseguido convencer), llevan al soberano al albacar del castillo de Almenara, es decir al primer recinto que servía de refugio a los habitantes de la localidad en caso de necesidad, y donde había según el relato del rey, una mezquita que quizá era la mezquita aljama de los habitantes de Almenara, según una disposición que encontramos explícitamente descrita en otros textos contemporáneos. Posteriormente ayudan al rey a asediar la guarnición que contaba con una veintena de hombres "extranjeros a la región" que se encontraban en el reducto central del castillo. Tras una breve resistencia, su jefe o alcaide, que guardaba la fortificación para Zayyān, el emir de Valencia, obtiene del soberano el poder retirarse sano y salvo después de haber recibido trajes para sus hombres y dos monturas para él y para un pariente que le acompañaba, "pues los caballos que poseían se los habían comido allí mientras defendían el castillo".

C. La inferioridad militar de los andalusíes

En este pasaje, como en otros relatos detallados de los contactos con los musulmanes que se encuentran en la *Crónica*, podemos vislumbrar algunos aspectos de la inferioridad militar de los musulmanes. Los soldados de la guarnición de Almenara son "extranjeros" sin relación con la sociedad rural local, y parece que no eran caballeros, pues el alcaide era aparentemente el único junto con su hermano que poseía un caballo. Esta guarnición de un castillo importante no tiene nada que ver con lo que podría ser el potencial militar de un gran señorío feudal cristiano, generalmente capaz de proveer un número mucho más importante de caballeros equipados. Esta modestia de las posibilidades locales de movilizar una caballería estaría confirmada por otros pasajes de la *Crónica*. De este modo, cuando poco después de la gran derrota sufrida por el emir de Valencia Zayyān b. Mardanīsh en el Puig en agosto de 1237, el rey Jaime I acompaña con algunos caballeros a un grupo de caballos llevados desde Aragón para reemplazar a los que los cristianos perdieron durante el combate, pasa bajo los muros de Sagunto, gran ciudad fortificada situada entre Almenara y Valencia y las fuerzas musulmanas de la ciudad salen del recinto para intentar cortarle el paso; según el rey, serían un millar de soldados y solo cinco caballeros que no se atrevieron a atacar la escolta real. Una vez vencido el ejército gubernamental, no existe apenas capacidad local de recuperación. El califato almohade había suplido la inferioridad estructural de al-Andalus aportando los hombres que podía movilizar en el Magreb, llegando a utilizar en la Península no solo tribus bereberes sino también importantes contingentes de beduinos



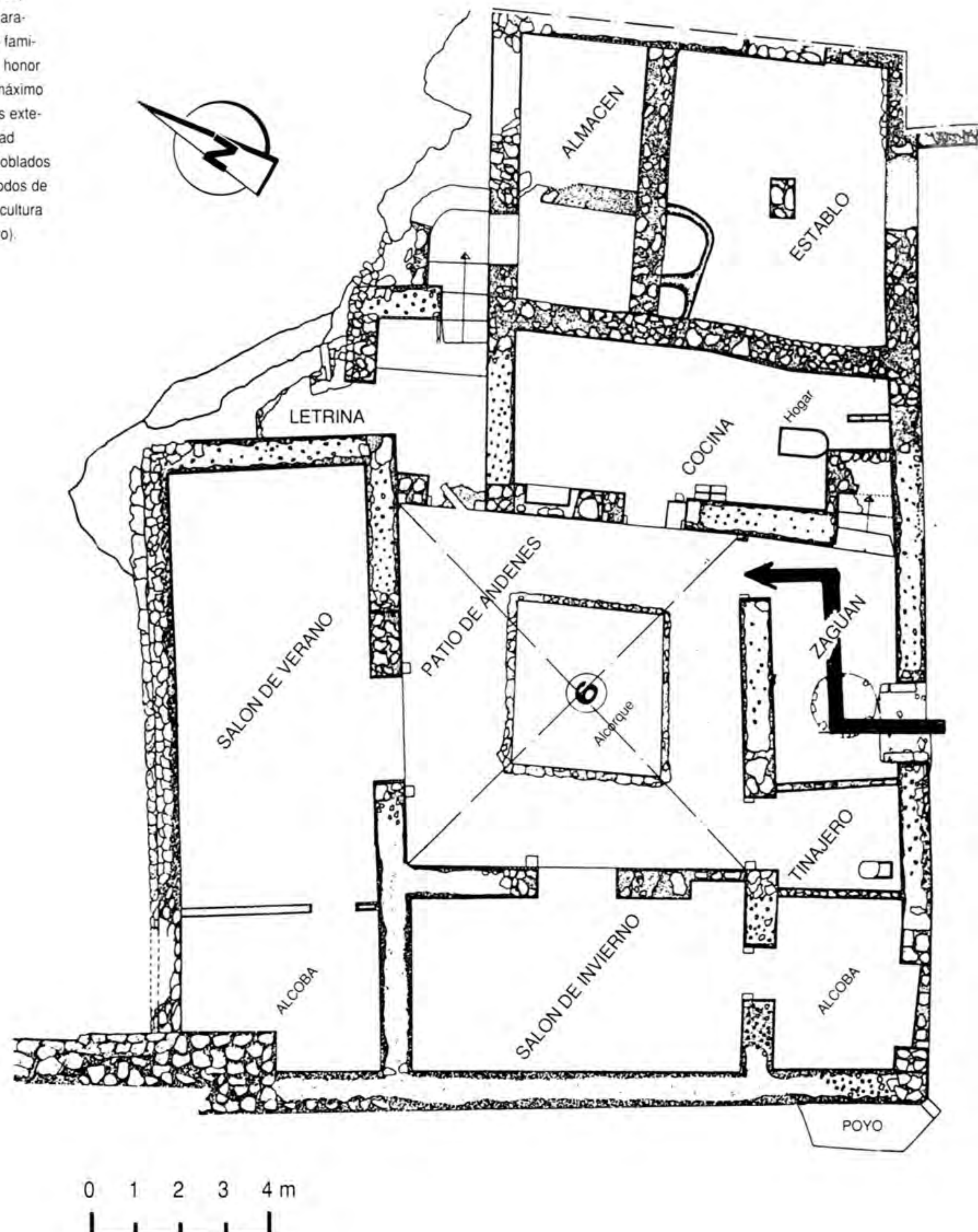
Torre Bufilla: cerámica "mudéjar" encontrada en el suelo del último nivel arqueológico. Este cuenco con decoración verde y morada de Paterna fue encontrada durante las excavaciones de 1972. Corresponde al periodo de finales del siglo XIII y comienzos del XIV, en que la comunidad musulmana de la alquería vivió bajo autoridad cristiana. La difusión -abundante- de las cerámicas fabricadas entonces en Paterna demuestra una inserción de la economía rural en las estructuras de intercambio del nuevo reino cristiano. Se constata también que, mientras que no se encuentran prácticamente monedas musulmanas del periodo anterior, este primer siglo cristiano proporciona muchos dineros de Jaime I de Aragón, que parecen corresponder a una monetarización más acusada de la economía.

árabes hilalíes cuya presencia indisciplinada iba a causar algunos perjuicios. Como en el caso almorávide, estos grandes ejércitos heterogéneos, pesados y de movilización lenta, solo habían obtenido victorias cuando eran conducidos por un enérgico jefe como era al-Manṣūr. Pero en Las Navas de Tolosa, la balanza hasta entonces indecisa iba finalmente a vencerse en favor de las tropas cristianas.

Después del desmoronamiento de la estructura estatal almohade, los andalusíes se encontraron solos frente a la capacidad superior de sus adversarios reflejada en la sucesión casi monótona de las victorias cristianas. La gran crónica castellana llamada *Primera Crónica General* observa claramente su impotencia cuando menciona al soberano murciano Ibn Hud, que sufrió una grave derrota en Alanje contra los leoneses en 1230: "Este rey Abenhut, temía emprender grandes acciones [militares] pues cada vez que lo intentaba era vencido y se sentía mal, y por esta razón, aunque le dijeran que el rey Fernando [Fernando de Castilla] solo contase con pocos soldados, no podía creérselo". Tanto al emir valenciano Zayyān, vencido un poco más tarde por una modesta fuerza cristiana en la batalla del Puig de 1237, como a Ibn Hūd no parecen haberles faltado coraje y energía. Ambos eran originariamente buenos jefes militares y gozaban de una reputación de soldados valerosos. Pero parece claro que ambos toparon con las debilidades estructurales del complejo sociopolítico y cultural andalusí, debilidades sin duda relativas, nacidas de la confrontación con formaciones sociales y reinos cristianos más dinámicos, agresivos y expansionistas, pero no por ello dejan de colocar a al-Andalus en una situación de dramática inferioridad. La sociedad hispanomusulmana sigue siendo fundamentalmente una sociedad civil, dominada por la elite de los juristas y de los secretarios y que al contrario de lo que ocurría en la sociedad cristiana "feudalizada", no dedica una parte considerable de sus recursos para mantener un sector militar comparable a la clase feudal. Tampoco parece que en general, ni el equipamiento ni el entrenamiento de los guerreros musulmanes del siglo XIII hayan estado, al nivel de los de sus adversarios. Un fresco catalán de la segunda mitad del siglo XIII que representa según parece de forma bastante realista episodios de la conquista de Mallorca (véase pág. 218), muestra a los caballeros musulmanes ligeramente equipados frente a los caballeros cristianos clásicamente pertrechados con equipo más pesado. Es probable que en esta época, una desigualdad tal en el equipamiento pueda también achacarse al hiato tecnológico que en metalurgia ya se estaba produciendo entre el mundo cristiano y musulmán, este menos favorecido naturalmente por la falta de madera en particular y menos innovador tecnológicamente. Las investigaciones arqueológicas sobre la metalurgia en los últimos tiempos del Islam andalusí que se siguen actualmente sobre el emplazamiento de producción metalúrgica de Saltés, próximo a Huelva, y su trastierra minera, deberían permitir una mejor comprensión de este tipo de problemas.

Las realidades sociológicas y materiales no son las únicas a tener en cuenta. Podemos poner en duda también que se desarrollase en el siglo XII en al-Andalus, una verdadera ideología movilizadora de guerra santa, a la vez popular y estatal, comparable a la que anima eficazmente la "contracruzada" oriental bajo los zenguíes, los ayubíes y los mamelucos. Nos topamos con un problema de cultura y mentalidades sobre el cual es difícil presentar datos ciertos a falta de un profundo estudio de los textos. En mi tesis sobre Valencia hablé de una "falta de sensibilidad ante el *ŷihād*" en la cultura del siglo XII andalusí, apoyándome en el hecho ya resaltado por Dominique Urvoy, del desarrollo de una abundante poesía de guerra santa en Oriente a diferencia de al-Andalus, donde no se constata el mismo fenómeno. El tema mismo del *ŷihād* me había parecido extrañamente ausente de las composiciones de un poeta como el valenciano Ibn Jafāya, muerto en 1138, panegirista de los jefes almorávides que, desde la región levantina, dirigen la guerra contra los cristianos del este de la Península. Esta poesía no parece salirse de los tradicionales aspectos de la evocación del combate y de la heroización del destinatario. Dominique Urvoy ha subrayado también que los juristas andalusíes se habían comprometido muy poco en la guerra santa: "en el conjunto

del periodo musulmán de España, solo un nombre está vinculado al *ŷihād*, y en este caso al martirio, es el de Ibn Sukarra al-Sadafī, uno de los principales tradicionistas andalusíes, muerto en la batalla de Cutanda (1120)". Quizá este juicio es un poco apresurado e incluso podríamos añadir algunos otros nombres, como los de ciertos juristas muertos en Las Navas de Tolosa, o un maestro del gran historiador valenciano Ibn al-Abbār, al-Kala'ī, un tradicionista famoso, muerto cerca de Valencia en el combate de Puig de 1237, aunque bien es cierto que la fuerte influencia del sufismo a finales del siglo XII y comienzos del XIII no parece haber orientado sus adeptos en este sentido.



Plano de una casa del despoblado de Cieza (comienzos del siglo XIII). El enclave musulmán de Siyasa, en un altozano en el valle del Segura, a unos cuarenta kilómetros al noroeste de Murcia, fue abandonado en el siglo XIII por la ciudad de colonización cristiana de Cieza, situada en el llano. Las excavaciones de esta importante población musulmana han revelado casas adornadas con atauriques de una extraordinaria calidad, organizadas en torno a patios centrales, con letrinas, y entradas-vestíbulo (zaguán) acodadas disimulando la vida doméstica, rasgo específico de la civilización araboislámica mediterránea: el grupo familiar, preocupado sobre todo por el honor de sus mujeres, se resguarda al máximo de las miradas y de las intrusiones exteriores. Estas casas de una localidad semi-rural reflejan la difusión en poblados relativamente pequeños de los modos de vida urbana, característicos de la cultura arabomusulmana (de Julio Navarro).

En un artículo sobre la noción de *ŷihād* en época almorávide, Vincent Lagardère, refiriéndose a la primera mitad del siglo XII, se opone a la idea de la tibieza de los andalusíes en el campo de la guerra santa. Pero al citar numerosas referencias a esta, él mismo aporta argumentos sobre la idea de que la propaganda de *ŷihād* guarda un carácter oficial y no penetra en profundidad en la conciencia andalusí: "a pesar de los consejos de los jurisconsultos, escribe, conscientes de la insuficiencia numérica de los efectivos militares almorávides y deseosos de reforzarlos con aportaciones de voluntarios, el *ŷihād* como obligación personal no llega a alcanzar a un número suficiente de andalusíes. Para convencerse de ello es suficiente resaltar la composición de los ejércitos almorávides entre 1132 y 1138.... Por parte de la administración almorávide y los juristas no falta sin embargo... la incitación a los andalusíes para que practicasen el *ŷihād*, tanto en sus consultas jurídicas como en sus cartas administrativas y sus predicaciones". Cita un pasaje de un poema laudatorio dedicado en esos años a Tāshfin b. 'Alī, hijo del soberano almorávide 'Alī b. Yūsuf y gobernador de al-Andalus hasta 1138 por el poeta andalusí Ibn al-Sayrafī, donde a pesar de ser exaltado el valor del príncipe, no parece tratarse de guerra religiosa. Se trata de la clásica poesía guerrera, y no de un poema que animara el espíritu de guerra santa. Podemos dudar de que las cosas hubiesen cambiado mucho posteriormente. En la predicación almohade primitiva, la de Ibn Tumart, la guerra santa es predicada y lanzada con una gran violencia contra los "politeístas" almorávides y no contra los cristianos, hasta tal punto que el califa Yūsuf I, deseoso de reforzar las bases doctrinales sobre las que se apoya su esfuerzo de guerra santa, deberá añadir a los textos del fundador del movimiento un apéndice de los pasajes de la revelación coránica sobre este tema. Como resalta Dominique Urvoy las exhortaciones de su consejero Ibn Rushd (Averroes) en el mismo sentido no corresponden con ningún compromiso personal por parte del gran jurista y filósofo. Este no era el caso de todos los ulemas, algunos de los cuales, como vimos, murieron en los combates contra los cristianos de fines de la época almohade, pero me parece dudoso que la actitud global de los andalusíes, para quienes la guerra santa era responsabilidad del Estado más que un compromiso personal, haya evolucionado mucho entre el comienzo del siglo XII y mediados del XIII.



Jarra con decoración estampada (s. XIII-XIV). Estos grandes recipientes con decoración de motivos impresos antes de la cocción son frecuentes en los últimos siglos de al-Andalus. La decoración reproduce arcos de herradura característicos del arte musulmán occidental de tradición andalusí (alt.: 45 cm. Procedencia: el Castillejo, los Guájares, Granada).

4. EL FIN DE UN MUNDO

A. Nacimiento y consolidación del último emirato árabe de España

A pesar de la desigualdad militar que sufren los musulmanes, un conjunto de circunstancias favorables van a favorecer la resistencia de una especie de "reducto", el emirato nazarí de Granada, donde podrán replegarse buen número de habitantes de los territorios perdidos por el Islam. Esto que debió reforzar la capacidad de resistencia de este Estado de accidentado relieve, sensiblemente más grande que los emiratos valenciano, murciano o sevillano de las "terceras taifas", y no tan accesible para los cristianos como las llanuras y valles levantinos y el valle del Guadalquivir que acababan de ocupar. En este espacio más fácil de defender se reorganiza con más posibilidades un poder y una estructura estatal. Hay que tener en cuenta también la necesidad en la que se encontraban los reinos cristianos de hacer una pausa para "digerir" las considerables conquistas en relación con su tamaño y sus medios. En un futuro inmediato, no se podía aumentar el volumen de las poblaciones musulmanas en territorio cristiano, sin que se planteen graves problemas de seguridad, como indican la gran revuelta mudéjar de 1264 en Andalucía y Murcia y las sublevaciones valencianas de 1248 y 1275.



Tela de hilos de seda y oro del siglo XIII con una inscripción en escritura cursiva. Las telas de lujo de los siglos XII-XIII abandonan la disposición en medallones de las piezas más antiguas por decoraciones más abigarradas donde dominan las composiciones epigráficas y los entrelazados geométricos.

El poder nazarí nace en la fase de fragmentación política que sigue al fracaso de Ibn Hūd al-Mutawakkil en su ambición por asegurar una defensa creíble contra los cristianos y unificar al-Andalus bajo su poder. Entre las personalidades que emergen como emires locales, figura un jefe militar que pertenece a una familia de origen árabe que pretendía descender de un compañero del Profeta, los Banū Nasr. En 1232 este Muhammad b. Yūsuf es reconocido en su ciudad natal de Arjona, modesta localidad del norte de Andalucía, próxima a Jaén, en una región directamente expuesta a la Reconquista castellana. En efecto, en este sector de la frontera, durante las confusas luchas de finales de la dominación almohade en la Península, los castellanos aportaron su ayuda a un miembro de la dinastía magrebí, el gobernador de Córdoba. Este último, al verse forzado a refugiarse en la ciudad de Baeza, lo que le valió el sobrenombre de el "Baezano" (*al-Bayyāsī*), y a ponerse bajo la protección de Castilla, murió en 1226 asesinado por los cordobeses hostiles a esta alianza. Los contingentes castellanos que este al-Bayyāsī había instalado en la alcazaba de Baeza, aprovecharon la ocasión para apoderarse de la ciudad que fue uno de los primeros enclaves en caer en manos de los cristianos, antes incluso de la caída del régimen almohade en la Península. Desde esta ventajosa posición, situada en un lugar muy fuerte del curso alto del Guadalquivir, los castellanos pudieron acentuar su presión sobre la zona fronteriza (Úbeda es tomada en 1234) y, especialmente sobre Córdoba, que cayó en 1236. En este contexto se comprende que los musulmanes de las regiones situadas entre Baeza-Úbeda y Córdoba, amenazadas de forma más directa desde el fracaso de la tentativa de al-Mutawakkil Ibn Hūd hubieran buscado una solución a su angustiosa situación. Reconocido rápidamente en Jaén, después en Granada en 1237, el nuevo emir, como Zayyān b. Mardanīsh en Valencia o los hudíes en Murcia, no consiguió, sin embargo, aflojar la presión cristiana sobre su región natal. Jaén y la cercana Arjona caen en manos de los castellanos en 1246. Pero Muhammad b. Nasr, forzado ese mismo año a aceptar un humillante vasallaje de Castilla como lo había hecho el hudí de Murcia en 1243, e incluso, obligado a ayudar a Fernando a tomar Sevilla en 1248, consigue hacerse con la situación desde Granada donde instaló su gobierno. Al precio de una aparente sumisión a los cristianos a los que dejó todo el valle del Guadalquivir, el primer nazarí consigue salvar el reducto de montañas y valles interiores que constituyen desde entonces el "reino de Granada" cuya defensa es reorganizada alrededor de las tres ciudades de Granada, Málaga y Almería en la costa.



Ataurique del antiguo Palacio pequeño de Murcia, actual convento de Santa Clara. Esta decoración de estuco pintado de época hudí adornaba una sala del "Palacio pequeño" (*al-Qasr al-Sagir*) de los soberanos murcianos, situado fuera del recinto urbano. La importancia y el interés del arte murciano postalmohade corresponde al papel unificador finalmente sin éxito que intenta tener la ciudad, convertida en esta época uno de los centros más importantes de al-Andalus, política, cultural y sin duda económicamente.



Capitel de Santa Clara.

Los complicados acontecimientos que se desarrollan durante los diez o quince años que siguen a la caída del régimen almohade en al-Andalus en 1228, nos conducen a una reflexión sobre el "andalusismo" y el arabismo andalusí. Una de las tesis, defendida por el gran historiador del Cid, Menéndez Pidal, y retomada a menudo por medievalistas de mediados del siglo XX como Sánchez Albornoz, defendía que los musulmanes de al-Andalus, herederos más de la España preislámica que de la cultura árabe "extranjera", en la época de la Reconquista se inclinaron fácilmente hacia un acuerdo con sus "hermanos de raza", los cristianos de los reinos del norte, es decir, hacia la aceptación de la dominación política de los soberanos cristianos. De este modo, Menéndez Pidal en su *España del Cid*, obra que por otro lado tuvo un merecido éxito, cuya primera edición es de 1929 y que fue reeditada varias veces, escribía que "al-Andalus, independizado tan pronto del Oriente, había hispanizado su islamismo; los escasos elementos raciales hispánicos y africanos se habían casi absorbido en el elemento indígena, de modo que la mayoría de los musulmanes españoles eran simplemente ibero-romanos o godos que se habían adaptado a la cultura muslímica y podían entenderse bastante bien con sus hermanos del norte que seguían fieles a la cultura cristiana. Así, cuando el norte alcanzó la preponderancia militar, el Andalus se inclinaba fácilmente hacia la sumisión, falto como se hallaba de un espíritu nacional y religioso". Ya hemos encontrado esta idea de una continuidad en el tiempo y en el espacio de una misma civilización "hispánica", apoyada en la homogeneidad étnica de la Península. Otro gran número de autores la han defendido: "Durante la Edad Media, escribía por ejemplo el medievalista Ubieto Arteta, la mayoría de la población de la Península practicaba la religión musulmana. Por tanto es absurdo considerar a los "moros" de esta época, como algo extraño a nosotros mismos.... El antagonismo entre musulmanes y cristianos, signo bajo el cual se presenta la Edad Media española... es absurdo y no aparece hasta el siglo XVI, cuando los problemas religiosos y políticos europeos identificaron la cristiandad con la España y el peligro turco con el Islam".

La relativa facilidad con que el avance cristiano obtuvo la sumisión de varias comunidades musulmanas, especialmente en la región valenciana, podría acreditar esta tesis "continuista". Sin embargo, hay que huir de un exceso de simplismo, pues otras muchas causas pueden explicar la actitud de comunidades campesinas abandonadas por el poder



Inscripción que conmemora la edificación de un alminar rural en 660/1262. No hay certeza sobre el origen de esta inscripción, que parece provenir de Bélmez de la Moraleda, localidad todavía del lado granadino de la frontera después de mediados del siglo XIII. El texto presenta formas dialectizantes y grafías que muestran un cierto desconocimiento de las reglas ortográficas del árabe clásico. Es un testimonio interesante de la cultura árabe popular en el campo andalusí.

central, aferradas a su suelo y sin gran capacidad de resistencia ante los conquistadores cristianos contra los que no tardaron en sublevarse. Habría que examinar, caso por caso, la forma en la que fueron conquistadas las diferentes partes de al-Andalus. En Mallorca, la expedición catalana de 1229, desembarcada en la isla a comienzos de septiembre, vence a los musulmanes en campo abierto, sitia la capital y consigue tomarla el último día de diciembre. Pero los cristianos toparon después con una dura guerrilla organizada por los jefes musulmanes que habían dejado Madīna Mayūrqa antes de su caída, resistencia que solo conseguirían vencer a mediados de 1231. Esta encarnizada oposición tuvo como resultado una situación de poblamiento totalmente diferente a la de Valencia. Parece que quedó poca población mudéjar libre en la isla; la gran mayoría de los musulmanes fueron masacrados, expulsados o reducidos a la esclavitud. Los musulmanes valencianos, probablemente supieron de la suerte de los de Mallorca cuya conquista precedió a la de la región levantina. Mientras que la gran mayoría de las élites urbanas emigraron, los agricultores de las tierras de labor no tuvieron más remedio que ceder a la fuerza. Pero allí donde los musulmanes andalusíes tuvieron medios de resistir a la progresión cristiana, como en lo que ocurriría en el emirato de Granada, lo hicieron eficazmente.

Según Sánchez Albornoz, el defensor más apasionado de la tesis continuista, "la nube de langostas africanas" vertida por los almorávides y almohades en la Península, secó "el enorme caudal de hispanismo que rezumó la España Islámica durante cuatro largos siglos". Sin embargo, no podemos considerar al "berberismo" como una patente de resistencia a los cristianos, ni al "andalusismo" como un indicio de inclinación a su aceptación. Son los príncipes almohades los que, en los últimos años del régimen en al-Andalus se inclinan hacia la alianza o la sumisión a los cristianos, mientras que la antorcha de la resistencia es retomada por los andalusíes. La revuelta antialmohade de Ibn Hūd al-Mutawakkil en Murcia tuvo lugar en el verano de 1228, mientras el gobernador almohade de Sevilla, proclamado califa bajo el nombre de al-Ma'mun, conseguía una tregua con Fernando III de Castilla, le pagaba tributo y reclutaba un cuerpo de elite de 500 caballeros cristianos para conseguir el poder en Marruecos, adonde cruza a comienzos del otoño. Dos años antes, el príncipe-gobernador de Córdoba al-Bayyāsī había sido asesinado por los cordobeses que le reprochaban su alianza con los castellanos. Todavía es más significativo el caso del último gobernador almohade de Valencia, el *sayyid* Abū Zayd, Zeit Abū Zeit en las crónicas cristianas, quien, expulsado del poder, se refugia en la localidad fronteriza de Segorbe bajo la protección del rey de Aragón, al que cede todos los territorios que podría conquistar en tierras valencianas, por medio de un tratado firmado con todos los requisitos en Calatayud en 1229. Refugiado en el señorío de Arenoso, en el límite entre Aragón y Valencia participa después en la Reconquista y acepta hasta su muerte la dominación cristiana, mientras que su rival Zayyān b. Mardanīsh, de la familia del "rey Lobo" de Murcia, eminente representante del "andalusismo", encarna inútilmente pero con perseverancia los últimos esfuerzos de resistencia del Levante al inexorable avance cristiano y se exilia a Túnez después de su fracaso. En la parte central de lo que resta de al-Andalus, que los acuerdos de al-Bayyāsī habían abierto a la penetración cristiana, en torno al linaje árabe de los Banū Nasr, llamados también Banū l-Ahmar, y de la tradición árabe andalusí, comienza a organizarse el último "reducto" donde el poder nazarí va a resistir durante todavía dos siglos y medio. En este emirato de Granada, en el siglo XIV, el gran escritor Ibn al-Jatīb exaltará en sus escritos el "arabismo", incluso genealógico, de la población.

Las relaciones fronterizas entre musulmanes y cristianos (Cantiga 187, fol. 246 v) Las miniaturas de esta página muestran al señor del castillo cristiano de Chincoya, en la frontera de Granada, que mantenía buenas relaciones con el alcaide musulmán de Bélmez, al otro lado de la frontera. Sin embargo, el musulmán informa al rey de Granada de los puntos débiles de la plaza cristiana, incitando a éste a atacarla, evidentemente sin éxito gracias a una intervención de la Virgen.

Muhammad I (1237-1273), y después su hijo Muhammad II (1273-1302), dos hábiles soberanos, tienen reinados lo suficientemente largos como para permitirles asegurar una política y una dinastía. En un primer momento consiguen aflojar un poco la presión que Castilla mantenía sobre su emirato; durante su reinado, Alfonso X (1252-1284)


Este e un castelo que chamã chicoya q̃ e eno Reyno de Jahen.
C. o alcayde de chicoya por seu amor cõ o alcayde mouro d' belm
C. o alcayde de belmez diss' a o Rey de Granada q̃ lli daria chicoya.
C. o Rey de Granada sayu cõ sa oste por yr fillar a chincoya.
C. o Rey de Granada se deytou co sa oste en ceada.
C. o alcayde de belmez foy falar cõ o alcayde de chicoya.

penetra al menos cuatro veces hasta la Vega de Granada. En 1309, el sultán Nasr todavía se verá obligado a confirmar su vasallaje ante Castilla, y prometer un tributo anual de once mil doblones, y poner a disposición de Fernando IV una fuerza de cuatrocientos caballeros. No obstante, los emires nazaríes se encuentran a la cabeza de un estado sensiblemente más vasto y mejor organizado que el débil emirato murciano que, colocado ante un protectorado inicialmente comparable, no ofrece la misma resistencia y pierde en veinte años toda su consistencia. La población acrecentada por una importante inmigración llegada de las zonas caídas en manos de los cristianos es muy numerosa y explota todas las zonas útiles de un territorio protegido por su topografía montañosa. El Estado nazarí tiene dificultades interiores, como la continuada disidencia en los años 1266-1284 de una gran familia aliada por las mujeres a la dinastía y que había favorecido su ascenso, los Banū Ashqīlūla, gobernadores de Málaga. Pero en el exterior, el último estado musulmán de la Península se beneficia del equilibrio político que tiende a establecerse del lado cristiano entre las monarquías catalanoaragonesa y castellana. Estas ya se habían enfrentado por el dominio del norte murciano, la región de Elche y Orihuela, cuya suerte no se determina hasta 1304 en favor de Aragón. Ninguno de los dos poderes desea ver al otro fortalecerse lo suficiente como para absorber al emirato de Granada. Cuando, después de este acuerdo, los dos reinos consideran la posibilidad de una división del territorio granadino que habría dado Almería a Aragón, era demasiado tarde. El Estado nazarí estaba lo suficientemente consolidado como para hacer fracasar la expedición que Jaime I de Aragón dirige en 1309 contra dicha ciudad, y un ataque castellano contra Algeciras, con la ayuda de los meriníes de Fez. La conquista solo será posible con la realización de la unidad de los reinos españoles por los "Reyes Católicos" a finales del siglo XV.



Adargas granadinas (Cantiga 181, fol. 240 r.) En esta miniatura de las *Cantigas*, se ve claramente este tipo de escudo musulmán de forma característica, de cuero, con el que especialmente iba equipada la caballería "zeneta" magrebí. Aquí se trata de una batalla que tiene lugar en Marruecos. Los caballeros situados en vanguardia son probablemente mercenarios cristianos (utilizados a finales de la época almohade por los califas de Marraquech). Su equipo contrasta con el de los caballeros magrebíes, más ligero.

Los soberanos nazaríes supieron jugar hábilmente con esta rivalidad, incluso pudieron utilizar la ayuda militar de los soberanos meriníes de Fez aportada a los musulmanes de la Península en su lucha contra los cristianos, sin llegar a depender de ellos, cuando estos últimos, en el marco de una ambiciosa política peninsular que les lleva a ocupar algunas posiciones en el sur de España (Algeciras y Ronda), a partir de 1275 y en la primera mitad del siglo XIV, realizan grandes expediciones de guerra santa contra Castilla, no exentas de intenciones dominadoras sobre Granada. Teniendo en cuenta estas intervenciones periódicas de ejércitos bereberes y la posibilidad de completar sus efectivos militares propios con un reclutamiento de soldados en el Magreb, la fuerzas nazaríes consiguen una mejor eficacia frente a los cristianos que los ejércitos andalusíes durante la crisis postalmohade. Los guerreros bereberes aportan la preciosa ayuda de una excelente caballería ligera, dotada de un armamento particular cuya pieza más conocida es la "adarga" *(daraqa)*, pequeño escudo de cuero resistente, ligero y muy manejable que los granadinos e incluso sus adversarios cristianos adoptaron también. Por otro lado, vemos que estos últimos se procuraran ocasionalmente contingentes de los mismos "zanatas" que difunden en España la forma de montar llamada "a la gineta", con una silla magrebí y estribos cortos, que obligan al caballero a doblar las rodillas, con lo que se consigue un mejor dominio de la montura.

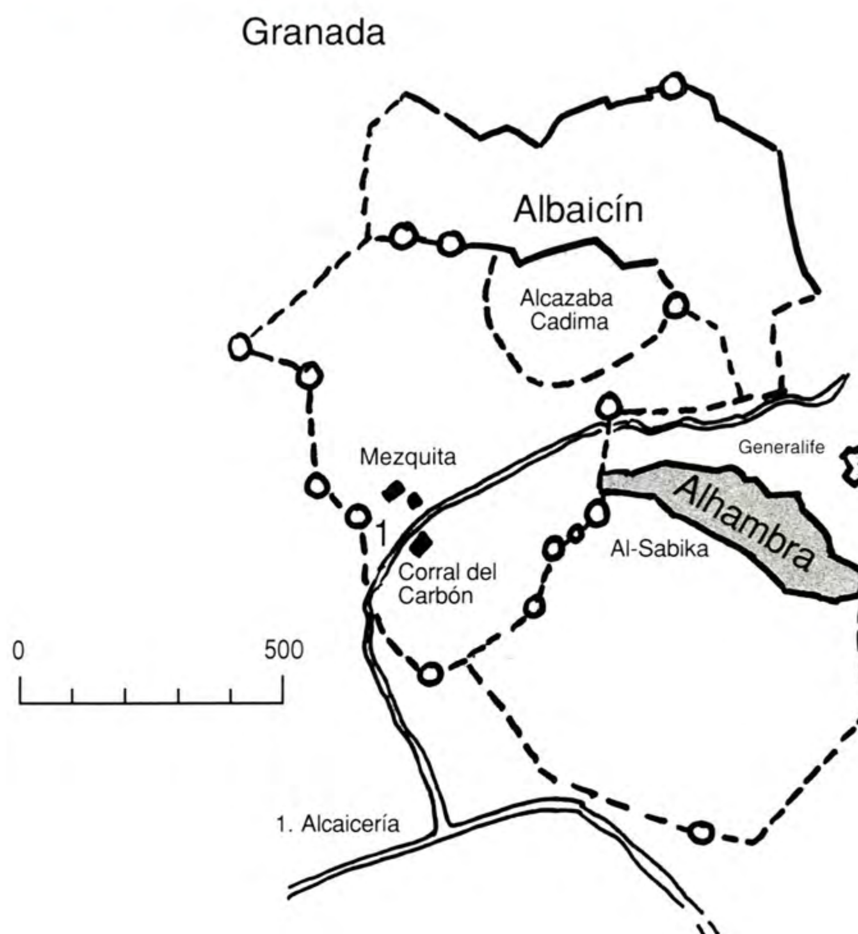
Reforzados por los "Voluntarios de la fe" magrebíes, los granadinos logran incluso algunas notables victorias como la llamada "de la Vega" de Granada en 1319. Cerca de la capital, el príncipe meriní 'Uthmān b. Abī l-Ulà, jefe de estos Voluntarios, al mando de sus fuerzas andalusomagrebíes, derrota a un fuerte ejército castellano y mata a los dos infantes regentes Pedro y Juan que lo dirigían y gobernaban durante la minoría de edad de su sobrino menor Alfonso XI. El poder central favorece el establecimiento de una línea de enclaves fronterizos sólidamente fortificados que hacen difíciles y arriesgadas las infiltraciones cristianas. En 1324 o 1325, el emir Isma'īl I lleva a cabo personalmente una campaña que llega a retomar varias plazas de Castilla, entre ellas la de Huéscar, al este del emirato. Esta es la primera vez que en esta zona de conflicto con la cristiandad las fuentes mencionan el uso de cañones de pólvora utilizados por los musulmanes. Poco tiempo después, en 1333, los meriníes a los que el emir de Granada había cedido Algeciras en 1309 para obtener su apoyo, ayudados por los granadinos y por la flota genovesa, consiguen arrebatar Gibraltar a los castellanos.

Estas décadas corresponden a un vasto conflicto "geopolítico" cuya piedra de toque era el control del Estrecho de Gibraltar, navegado desde finales del siglo XIII por una navegación cristiana cada vez más intensa entre los grandes puertos del norte de Italia y los de Europa septentrional, Flandes e Inglaterra. Las potencias rivales genovesa, castellana y catalanoaragonesa representan el imperialismo de una cristiandad en expansión frente a los poderes musulmanes nazarí y meriní y la fuerza marítima menor de una pequeña dinastía local prácticamente autónoma, la de los azafíes que casi sin interrupción gobernaron Ceuta de 1250 a 1328. Esta fase, marcada por incesantes cambios de alianzas entre los poderes ya sean cristianos o musulmanes, es de una gran complejidad histórica. Los nazaríes se esfuerzan, unas veces mejor que otras, en salir de la situación con desenvoltura, aliándose y oponiéndose según sus necesidades y oportunidades a las otras potencias cristianas y musulmanas. Entre estas últimas también inmersas en el juego diplomático-militar, pero sin tener apenas capacidad de intervención naval en el Estrecho, se encuentran los abdelwadíes de Tremecén y eventualmente los hafsíes de Túnez. A estos tres cuartos de siglo se les da el nombre de "Batalla del Estrecho". Finalmente, la victoria castellana del río Salado en 1340, y después la toma de Algeciras por Alfonso XI, en 1344 dan ventaja a la cristiandad en esta fase de relaciones militares islamocristianas. Durante el sitio

de esta última plaza de la orilla andalusí del Estrecho que había sido ocupada por los meriníes, los musulmanes utilizaron de nuevo cañones de pólvora, aunque no lograron salvar la ciudad.



Vista general de la Alhambra de Granada: en primer plano la alcazaba y la potente "torre de la Vela".



Plano de Granada y la Alhambra en época nazarí (de Rachel Arié).

Sin duda, los nazaríes ya no podrían contar con una ayuda meriní generalizada pero tampoco estarían expuestos a la intervención, a veces inquietante, de la potente dinastía marroquí. En la segunda mitad del siglo XIV, el sultán Muhammad V (1354-1391) se beneficia de una serie de factores exteriores especialmente favorables: la amistad del rey de Castilla Pedro el Cruel, la guerra llamada "de los dos Pedros" entre éste y el aragonés Pedro el Ceremonioso de 1356 a 1361, y sobre todo, la crisis interior de 1360 en Castilla que concluyó con el asesinato de este soberano en 1369 y la entronización de la dinastía Trastamara. Incluso pudo llegar a suprimir el cargo del jefe de los Voluntarios de la Fe que era regularmente atribuido a un miembro de la dinastía meriní, exiliado de Fez y acogido entre los nazaríes, puesto que al haber conseguido tener demasiada relevancia se había convertido en un factor de inestabilidad para el Estado. El monarca toma personalmente el mando de los dos núcleos, el bereber y el andalusí, de las fuerzas nazaríes y el visirato civil recobra sobre el visirato militar una preponderancia que había perdido, conforme a la tradición árabe andalusí. Este reinado de Muhammad V marca el apogeo del poder granadino. En 1369, la profunda crisis castellana permite incluso recuperar Algeciras de los castellanos. El debilitamiento de los meriníes hace, por otro lado, posible la recuperación de Ronda y de Gibraltar que la dinastía magrebí poseía en la orilla andaluza. Incluso vemos al poder nazarí ocupar Ceuta de 1382 a 1386, logrando colocar en el poder de Fez a pretendientes meriníes que le eran favorables.



Espada "Jineta". Este tipo de espada granadina con el arriaz muy curvado hacia delante y muy adornado (destaca la riqueza de la decoración y las cabezas de animales en los extremos), se utilizó en el siglo XIV y en el XV y la encontramos representada en pinturas del Partal de la Alhambra. Una tradición asocia este ejemplar del Museo del Ejército al yerno de Boabdil, Aliatar, muerto en 1483 en la batalla de Lucena. El Gabinete de las Medallas de la Biblioteca Nacional de Francia, París, conserva una espada semejante llamada "de Boabdil".

B. El reino de Granada, ¿un bastión de conservadurismo religioso y cultural?

Tras cerrar el paréntesis almohade, el emirato de Granada se estructuró en torno a la tradición malikí. Parece que podemos descubrir a este respecto una sensible diferencia entre el entorno intelectual y religioso de la tentativa hudí en Murcia, que se produjo, según mencionamos en un contexto muy marcado por un sufismo místico, y el ambiente rigurosamente ortodoxo del establecimiento del poder nazarí en Granada. El gran arabista Louis Massignon presentó incluso como una de las crisis más acusada de la cultura musulmana, el fuerte impulso del misticismo que se observa en la Andalucía del siglo XIII y las resistencias encarnizadas con las que topó. Frente a esta corriente, que encuentra indudables ecos en medios populares, la vida religiosa intelectual del emirato se muestra muy conservadora. Un tradicionista muerto en 1308, Ibn al-Zubayr, originario de Jaén, que residió en Málaga y Granada y que redactó un diccionario de sabios que pretendía continuar los de los autores de los siglos XI-XII, nos desvela hasta cierto punto, el tono intelectual de estos primeros decenios. Compuso en su juventud una refutación a un místico extremista de Lorca, Ibn Ahlā, que ejerció en esta ciudad una gran influencia religiosa y política y que murió en 1247 o 1248, en tiempos de la conquista castellana. Ibn al-Zubayr refutó su *Tadhkira* sobre



Decoración de alicatado en la torre de la Alhambra llamada "de la cautiva". La cerámica vidriada de color, recortada y dispuesta con gran habilidad es uno de los elementos más característicos del arte nazarí.

la reforma política y social de la *umma*. En Málaga lucha contra prácticas supersticiosas y en Granada obtiene del soberano la lapidación de un tal Saffār, tachado de místico heterodoxo. En la misma época en Oriente un antagonismo de la misma naturaleza, en el mismo centro del mundo musulmán, opone al gran místico de origen andalusí Ibn Sab'in quien, amenazado en Occidente, se había refugiado en La Meca, y a un doctor llamado Qutb. La ortodoxia brilla hasta el fin en la capital nazarí donde todavía se redacta en el siglo XV uno de los tratados malikíes más importantes, la *Tuhfat al-hukkam* del cadí Abū Bakr b. Asim al-Garnātī que se convertirá en una autoridad en la materia tanto en España como en el Magreb. Sin duda, el sufismo penetra en el emirato y obtiene carta de ciudadanía, pero permanece dentro de una tradición más ascética que mística. Por eso, una vez que Murcia cae en manos de los cristianos, es en Oriente y no en Granada donde florecen, en el límite de la heterodoxia, los grandes místicos de origen andalusí, y es a Oriente donde se dirigen para establecerse en ella durante los siglos XIII y XIV. El sultán Muhammad V (1354-1391) promulga un edicto que pone en guardia a sus súbditos contra el peligro del proselitismo sufi, en el que afirma que "los ilustres profeta y sus herederos, los insignes doctores, son los únicos modelos dignos de ser imitados y constituyen los astros hacia los que la verdad del recto camino muestra su luz".

Desde muchos puntos de vista, son las formas más tradicionales de la cultura las que dominan la vida intelectual granadina. Quizá sea significativo que la difusión de las madrazas, estos nuevos establecimientos de enseñanza, nacidos en Oriente a finales del siglo XI para reafirmar la ortodoxia, hayan llegado al Magreb y especialmente al Marruecos meriní, antes que a España. Los sultanes de Fez edifican una primera medersa en su capital en 1271, después construyen una docena de ellas en la primera mitad del siglo XIV, mientras que hay que esperar a 1349, para asistir a la fundación por Yūsuf I de una madraza que permanece única. Los autores granadinos se dedicaron a las ciencias religiosas y al derecho, así como a todos los géneros literarios e incluso, científicos, pero sin gran renovación de ningún género, salvo la formal. Podríamos tomar como ejemplo la obra de un jurista de Almería, Ibn Luyyūn, muerto de peste en 1349 que redactó una *urŷūza* o composición poética cuyo tema era la agronomía. En esta obra la novedad de la forma disimula la relativa pobreza del fondo, inferior, respecto al contenido, a las grandes obras andalusíes de los siglo XI y XII. En medicina, podemos resaltar sobre todo los tratados de Ibn al-Jatīb, que como dice A. G. Chejne, puede "ser considerado como el último de los médicos enciclopedistas". Pero el mismo autor añade que "de forma general, las ciencias en el Islam perdieron su vitalidad a la muerte de Ibn al-Jatīb, en un momento en el que Europa era absolutamente consciente de la importancia de los avances científicos musulmanes". Sin embargo, este autor es apenas conocido como médico fuera de un círculo restringido de eruditos. Lisān al-Dīn Ibn al-Jatīb, el mayor autor granadino es ante todo un *kātib* en la tradición andalusí, nacido en Loja en 1313 en el seno de una familia de eruditos y de altos dignatarios del reino, que reivindica orgullosamente su origen árabe. Fue secretario de cancillería, redactó un tratado de "secretaría" *(Rayhanat al-kuttāb)* y accedió a la importante función de visir e incluso a un "doble visirato" bajo los brillantes reinados de Yūsuf I (1333-1354) y de su hijo Muhammad V (1354-1391) antes de caer en desgracia y ser forzado a exiliarse a Marruecos, donde las intrigas de sus enemigos de la corte nazarí terminaron por conseguir que fuera juzgado y ejecutado por *zandaqa* (herejía) en 1375. Para ello se alegó que tenía tendencias heterodoxas místicas que reflejaba en su tratado sobre el amor titulado *Rawdat al-ta'rif.* Su considerable obra ha sido definida como "un prisma multicolor" (E. Molina López). Su competencia se extiende enciclopédicamente a casi todas las disciplinas, ciencias religiosas, física, medicina, filosofía, poesía, gramática, historia y geografía. En resumen es "uno de los principales eruditos musulmanes de todos los tiempos" (A. G. Chejne) mientras que ejercía también una brillante carrera de hombre político al servicio del poder nazarí.

La "fortaleza roja" de la Alhambra: situada en el extremo de la elevación que domina claramente la ciudad, esta vista de la alcazaba recuerda el color rojizo de los recintos en consonancia con el nombre *al-hamra'*, dado también a la colina mucho antes de la edificación de la ciudad palatina de los nazaries, cuyo sobrenombre familiar o dinástico (Banū l-Ahmar) hace referencia al mismo color. La parte más sólidamente fortificada o alcazaba, con la gruesa torre llamada "de la Vela", albergaba una guarnición.



Estaba fuertemente vinculado a su tierra natal. En un famoso opúsculo que compara Málaga y Salé, en detrimento de esta segunda, muestra con claridad su "patriotismo" andalusí y un discreto "antiberberismo". Su obra más importante es una monumental historia de Granada la *Ihāta*, organizada no como un relato continuado de los acontecimientos según la cronología, sino como un catálogo de biografías muy documentadas de los hombres más célebres que adornaron la ciudad, ordenados por orden alfabético, después por clases (gobernantes, jueces, lectores de Corán, tradicionistas, juristas, secretarios, poetas, gobernadores de provincia, ascetas, sufíes, etc.). Ibn al-Jatīb demostró perfectamente que era capaz de realizar una sucesión cronológica y razonada de los hechos del pasado, en su importante síntesis histórica, los *A'māl al-a'lām*, que redacta a finales de su vida mientras que se encuentra exiliado por segunda vez en Marruecos. En esta última obra llega a componer una historia clásica de la evolución del mundo musulmán cuyas tres partes tratan sucesivamente de Oriente, al-Andalus y el Magreb. Sin embargo es significativo que se considere su obra más importante en el campo histórico, la *Ihāta*, situada claramente en la línea de evolución de una historia que en al-Andalus había tendido a alejarse progresivamente de la gran elaboración del relato histórico "político" seguido en el siglo X por 'Isā al-Razī en sus anales y en el siglo XI por Ibn Hayyān en su *Muqtabis*, para convertirse en una especie de "diccionario" o de catálogo de grandes nombres, clasificado alfabética y geográficamente. La historia se inspira entonces en el género de los repertorios biobibliográficos de trasmisores de tradiciones tales como el que había iniciado el tradicionista Ibn al-Faradī (962-1013) a finales del califato y que sus grandes continuadores, Ibn Bashkuwāl en el siglo XII, Ibn al-Abbār en Valencia (muerto en 1260) e Ibn al-Zubayr en Granada (muerto en 1308) habían desarrollado posteriormente. Este es el tipo de historia "fragmentada" que habían escrito Ibn Bassām en su gran antología histórico literaria *(Dhajīra)* en el siglo XII e Ibn Sā'id en el siglo XIII en su *Mugrib*. Un historiador acostumbrado a la historia "a la occidental" no puede evitar una comparación con Ibn Jaldūn, el gran contemporáneo y amigo de Ibn al-Jatīb. Según constata Miguel Cruz Hernández, el "polígrafo granadino" es un buen historiador pero basta con compararle al "filósofo de la historia" magrebí, cuya personalidad intelectual se eleva muy por encima de su época, para mantenerle en su contexto y no emitir sobre el un juicio demasiado favorable. Ibn al-Jatīb es un personaje de su época, demasiado para haber subsistido más que en la memoria de los eruditos.





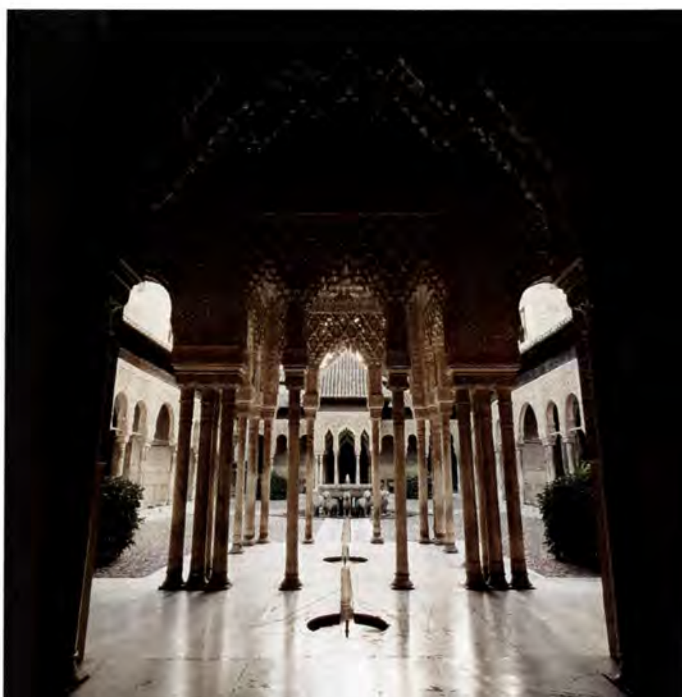
Alhambra: vista de conjunto donde se marca el contraste entre el palacio macizo de Carlos V y la dispersa disposición de los palacios musulmanes.

Alhambra: la disposición escalonada de las construcciones y el juego de volúmenes muy simples de sus fachadas y de sus techos, es uno de los aspectos más seductores del conjunto de las casas y palacios del complejo principesco.

C. Del tiempo de la Alhambra al de los "Abencerrajes"

El juicio de Miguel Cruz Hernández es quizá excesivamente severo con el autor granadino. Ibn al-Jatīb, aunque no reflexionó sobre la historia de la misma forma que su gran contemporáneo y famoso amigo magrebí, es a menudo un historiador más escrupuloso y exacto que él. A pesar de esto, es inevitable realizar una visión crítica de conjunto de la vida cultural granadina de la que no se priva el filósofo Cruz Hernández más sensible a las prometedoras evoluciones de las civilizaciones que a lo que puede haber de emocionante o romántico en sus permanencias o conservadurismos. Así, evalúa de forma bastante crítica la poesía, que continuó siendo practicada con la misma intensidad que en los siglos precedentes. Sobre Ibn Zamrak, que Rachel Arié, una de los mejores especialistas de esta época caracteriza como "el poeta más refinado de la Granada nazarí" y que es el autor de la mayoría de la composiciones poéticas que integran la decoración epigráfica de la Alhambra, magníficamente estudiado por el gran arabista Emilo García Gómez, escribe: «Evidentemente, un poeta que tiene "escritas" sus poesías en los muros interiores de la Alhambra ya tiene ganada definitivamente su fama. Mi ignorancia en poesía árabe es espantosa, pero sin la Alhambra y sin el hermoso libro del profesor García Gómez, Ibn Zamrak sería un nombre más de los cientos de poetas que recoge el Brockelmann» (monumental inventario de las fuentes árabes).

Probablemente no hay demasiada injusticia, esta vez, en tal apreciación. Juan Vernet, en su síntesis sobre la literatura árabe, clasifica las producciones granadinas en el capítulo consagrado a "la decadencia": "A partir de mediados del siglo XIII, escribe, fecha infausta para el islam arabófono que ha perdido o ha visto destruir sus capitales de Oriente -Bagdad- y de Occidente -Córdoba y Sevilla- la literatura árabe pierde prácticamente toda su importancia". En cuanto a la originalidad de Ibn Zamrak (muerto en 1394) la considera como "bastante discutible desde el punto de vista occidental, puesto que muchas de sus casidas parecen ser simples variantes de obras de su maestro -y más tarde enemigo- Ibn al-Jatīb, o de autores neoclásicos como ocurre con su poema cinegético que deriva en gran parte del de Ibn Jafāŷa". Llegado a este punto, dudamos en seguir en la línea un poco "revisionista" o pesimista en la que podrían estar las reflexiones de estos autores. ¿Hay que





Patio de los Leones: el lugar más célebre de la Alhambra.

Alhambra: baños del patio de Comares. Una decoración de azulejos coloreados en distintos tonos, adorna la parte inferior de los muros de una sala iluminada a la manera clásica de los baños por lucernas abiertas en la bóveda.

englobar todas las producciones de la civilización granadina para las que se está tentado muy a menudo de utilizar el epíteto de "refinada", como acaba de emplear Rachel Arié sobre Ibn Zamrak, en el mismo capítulo de la "decadencia" de la gran tradición araboandalusí? ¿o se trata de una tradición árabe que tendría sus últimos fulgores en su extremo occidental? ¿Se puede pensar por ejemplo en las famosas "jarras de la Alhambra", magníficas cerámicas donde florece con un formalismo deslumbrante, la técnica de la decoración con reflejos metálicos o *lustreware*. Esta que fue descubierta en Bagdad en el siglo IX y que ilustra una importante pintura figurativa en el Egipto fatimí de los siglos XI-XII va a terminar simbólicamente su trayectoria histórica en el mundo musulmán con la rica estilización floral y animal de estas jarras granadinas de los siglos XIV-XV (véase pág. siguiente). ¿Hay que dejar de considerar a la Alhambra de Granada como obra maestra absoluta, digna de figurar entre las más grandes obras de la humanidad, monumento que simboliza y resume el último florecimiento de la civilización andalusí?

No es fácil responder a esta pregunta. Antes de ser una obra de arte, la Alhambra fue una ciudad palatina que respondía a la perfección a la disposición de los poderes soberanos musulmanes como se observa tanto bajo el califato como bajo las Taifas y que llevaba a la dinastía y al aparato central del Estado a instalarse fuera de la ciudad "civil". El paralelismo con la Fez nueva o *ŷadīda* edificada por los meriníes es sugestivo, pero veinte años antes de que los soberanos marroquíes fundasen en 1276 al lado de la antigua capital árabe del norte de Marruecos esta capital de "Fez la nueva", el poder nazarí, desde la instalación de Muhammad I en Granada en 1237, comienza su instalación en el enclave de la Alhambra. En lo alto de la colina llamada al-Sabīka frente a Granada y dominándola, anteriormente ya había existido una fortificación denominada *al-Hamra'*, "la Roja", utilizada por los árabes durante la primera *fitna* de finales del siglo IX y más tarde un palacio edificado por los Banū Nagrila, ministros judíos de los príncipes ziríes del siglo XI. Pero los poderes soberanos o de gobierno que habían residido desde su fundación a comienzos del siglo XI en esta capital habían tenido su residencia en la "antigua alcazaba" o *qasāba qadīma* situada en la cima de la ladera en la que está edificada la propia Granada (plano pág. 240). Como en Fez, la fundación nazarí es una ciudad palatina y no un simple palacio. En el interior del vasto recinto que se extiende sobre unos 700 m de largo por unos 100 a 150 m de ancho, es decir,





Jarra nazarí a "cuerda seca". La técnica de la cuerda seca total, en la que el conjunto de la pieza es recubierta por una especie de mosaico de pequeñas piezas de esmalte coloreado separadas por trazos de manganeso, es muy utilizada en las producciones de la región oriental, sobre todo en los siglos XI y XII, y se prolonga hasta época nazarí (s. XIV-XV) en numerosos ejemplares, a veces combinada con una decoración esgrafiada. Las formas de estas jarras, muy variadas, son características de la época (alt. 22 cm.).

Jarrón de las gacelas. Obra maestra de la cerámica de decoración en azul y dorado de época nazarí y sin lugar a dudas una de las más bellas realizaciones ejecutadas en este sector de la creación artística. La técnica compleja de la cerámica "con reflejos metálicos" o *lustreware* en los autores anglosajones, llegada de Irak y de Egipto, es conocida en la Península en el siglo XII, pero prospera principalmente bajo los nazaríes, concretamente en Málaga, según parece, durante los siglos XIV y XV (alt. 135 cm.).

unas 10 hectáreas de superficie, la extensión de una ciudad pequeña o mediana, se dispusieron calles, casas, mezquitas, baños, cementerios, jardines, una alcazaba y por supuesto, varios palacios cuyas muestras más importantes son el llamado "de Comares", edificado por Yūsuf I, el más "oficial", rigurosamente organizado con el gran estanque rectangular del patio de los mirtos, orientado hacia la sala de recepciones reales, y el palacio llamado "de los Leones" organizado en torno al famoso patio del mismo nombre, destinado a la vida de recreo más privada del príncipe, que debemos a Muhammad V. En el exterior, hacia el noroeste, se dispusieron vastos jardines gracias a un sistema de riego y se distribuyeron en terrazas que eran asociadas a las áreas residenciales (el Generalife) y a las áreas productivas.

Millares de páginas han sido escritas sobre la Alhambra. No pretenderemos caracterizar en pocas líneas de forma satisfactoria a este conjunto único en el mundo, el monumento más visitado de España, lo que no deja de plantear graves problemas a sus gestores, pues la complejidad de su organización, las dimensiones reducidas de sus espacios interiores y sobre todo la fragilidad de sus materiales, se adaptan muy mal a la cantidad de turistas que la visitan y la exponen a una degradación inevitable que no se sabe muy bien cómo remediar. Podemos observar que esta sede del poder nazarí es el único palacio principesco de la Edad Media árabe que ha llegado a nuestros días, si no intacto, al menos en un estado lo suficientemente evocador de lo que pudo ser en el momento de su esplendor. Ya hemos subrayado el hecho de que en la civilización islámica tradicional, al revés de lo que se produce en los edificios religiosos, una dinastía -o incluso un príncipe- raramente conserva los edificios construidos por el régimen o por el soberano precedente, sino que hace tabla rasa para edificar a su gusto el marco arquitectónico de su propio poder. Esto es lo que ocurrió en todas las grandes capitales del mundo musulmán, ninguna de las cuales nos ha conservado vestigios comparables. Paradójicamente, la Reconquista y la integración de la Alhambra en el patrimonio de una dinastía soberana cristiana ha conseguido que este emblemático palacio del último poder soberano de al-Andalus llegase a nuestros días.

La incontestable seducción de este complejo palatino, constituido por varias unidades independientes y en las que resalta con frecuencia la ausencia de esquema global de composición, procede, en primer lugar, de la notable adaptación de las estructuras -fortificaciones,

edificios, zonas irrigadas- a las condiciones del lugar, de la topografía y de la alimentación del agua. Se trata, de una "arquitectura ecológica" que realiza una "simbiosis casi perfecta entre el terreno y las construcciones" en contraste total con "los grandes movimientos de tierra, las cimentaciones (que han caracterizado el lugar) desde la conquista cristiana" (Jesús Bermúdez). De este modo, desde una fotografía aérea, el volumen poderoso y homogéneo de las construcciones de piedra de Carlos V, palacio, iglesia y convento contrastan brutalmente con la distribución diseminada de los edificios musulmanes, células de ladrillo y adobe con decoraciones de estuco de dimensiones mucho menores, estrechamente asociadas a los jardines. La designación misma que conserva la fortaleza recuerda las tonalidades rojo anaranjadas de la muralla, de las torres y de las construcciones, en perfecta armonía con el tono de las tierras ferruginosas de la colina de la que se sacó la arcilla que sirvió para edificarlas y que verdaderamente es el origen del nombre del cerro desde antiguo. No obstante hay que evitar cualquier anacronismo pues las murallas debían de estar cubiertas de un enlucido.

La belleza de las construcciones no reside en una especial búsqueda de las formas arquitectónicas, exteriormente muy simples, torres y casas de fachadas rectangulares, solo articuladas en paralepípedos cubiertos con techados de tejas y armoniosamente adaptados a la configuración del terreno. Los arquitectos nazaríes eran capaces de realizar arquitecturas relativamente complicadas como la cúpula nervada sobre trompas de la puerta llamada "de las armas". Pero ellas hacen poco uso en las partes palatinas "nobles" donde la estructura de la construcción estaba recubierta por la decoración de cerámica, yeso o madera que la disimulaba completamente. Los alicatados *(zelliŷ)* hechos de un mosaico de pequeñas piezas de cerámica de formas diversas tapizan la base de los muros. Los techos de artesonados, constituidos idénticamente por un ensamblaje de piezas de madera esculpidas o pintadas cubren varias salas. Por todas partes hay placas rectangulares de yeso o estuco esculpidos, que embellecen las fachadas y adornan las bóvedas y arcos con composiciones cuajadas de mocárabes. A pesar de la belleza debida a su gran refinamiento, sin embargo pueden ser consideradas como poco innovadoras en relación con la utilización del mismo procedimiento decorativo en Anatolia, Irán o Egipto en la misma época, como subraya Oleg Grabar "la Alhambra, situada al final de una evolución histórica y desde un punto de vista formal, es la expresión de un punto muerto, a pesar de su perfección". El mismo autor subraya el idéntico conservadurismo de las composiciones geométricas que integran y de alguna manera disimulan en la tradición almohade los motivos florales estilizados de origen andalusí. Omnipresentes reflejan una larga tradición artesanal que las corporaciones de oficios granadinos han integrado perfectamente más que una "creatividad matemática" de la que la civilización granadina no era capaz: "comparada con las innovaciones iranias... la ornamentación de la Alhambra está falta de calor y capacidad inventiva, a pesar de su virtuosismo técnico".

Este virtuosismo en el detalle y la composición de esculturas abstractas, fragmentadas en un infinito número de partes minúsculas, imponen en todas partes la idea de un frágil "encaje" donde la talla de las decoraciones, los prismas y las facetas de los mocárabes juegan magníficamente con la luz en todas sus superficies. Para Titus Burckhart hay que buscar el secreto íntimo de este arte en una alquimia de luz, a la que hay que dar un sentido religioso. "No existe, escribe, un símbolo más perfecto de la unidad divina que la luz. Por ello, el artista musulmán busca transformar la materia misma a la que da forma en una vibración de luz... En el primer lugar de las obras arquitectónicas islámicas edificadas bajo la influencia de la luz figura la Alhambra de Granada.... De la luz divina fue creado el paraíso y de luz se hizo este edificio pues las formas de la arquitectura hispanoárabe, las decoraciones de arabescos, las redes esculpidas en los muros, las estalactitas que caen de los arcos, no existen por sí mismos sino para manifestar la naturaleza de la luz". Las alusiones a las realidades celestes y divinas están omnipresentes, tanto en los jardines "metáforas del paraíso", según el título de un artículo de María Jesús Rubiera Mata, como en las múlti-

Alhambra: Cúpula con mocárabes de la sala de "las dos hermanas". La extraordinaria riqueza de las decoraciones interiores contrasta con la simplicidad de las formas exteriores. En este caso, la magnífica cúpula de la sala llamada "de las dos hermanas", que da al Patio de los Leones, llamada así a causa de las dos grandes losas idénticas de mármol situadas en su centro. La cúpula con los elementos prismáticos o alveolos que la recubren, es un prodigio de composición con sus 5416 piezas. Las aberturas estaban originalmente cerradas por cristales de color y los juegos de luz sobre los miles de facetas de la bóveda debían dar, más que en la actualidad, una sensación de cielo estrellado en eterno movimiento.



ples inscripciones coránicas y religiosas que adornan los muros o en la magnífica decoración de marquetería de más de 8000 piezas del techo de la gran sala de los "embajadores" localizada en la torre "de Comares", acerca de la cual un sabio estudio de Darío Cabanelas mostró claramente que se trataba de una exacta representación simbólica de los siete cielos superpuestos de la cosmología musulmana, inspirada en la azora 67, versículo 3 del Corán, sobre los que reposa el trono divino. El texto está expresamente inscrito en la cornisa de madera colocada en la base de la bóveda. Esta sala servía de salón del trono, como lo proclaman otras inscripciones colocadas en las ventanas de uno de sus muros: "Mi señor Yūsuf (I) me ha investido con las ropas del orgullo y del arte perfecto. Ha hecho de mi la sede del reino y de este modo (la sala) ha acrecentado el poder de su dueño por la verdadera luz, por el lugar y por el trono".

El lema de los nazaríes está incansablemente repetida en las inscripciones murales: *lā gālib illā Allāh* *(véase pág. 265)*, no hay más vencedor que Dios. En ella se expresa indisolublemente lo religioso y lo político. El simbolismo del trono situado bajo la bóveda celeste, tradicional en la arquitectura palatina del Islam, no aparece en ninguna otra parte de forma tan evidente en edificios tan bien conservados, de forma consciente o convertido en una especie de reflejo, es significativo del deseo de los artesanos y de los comanditarios musulmanes "de intentar que se perdone su objetivo estético de emulación del paraíso coránico, lo que es una blasfemia en la tradición islámica. El palacio árabe, para evitar el castigo divino, se transforma en emblema del poder islámico, es decir, que es emblemática del poder de Dios", como lo resalta con justicia la autora de estas líneas, la arabista y epigrafista María Jesús Rubiera: "Convendría profundizar en esta línea de investigación que eximiría a los palacios nazaríes de ser solo lugares construidos para vanagloriar los gustos de lujo de la dinastía, y no símbolos del poder islámico".

Juegos de luz en los mocárabes de las galerías del Patio de los Leones.





Alhambra: el Partal. Al norte del complejo principal de los palacios (organizados alrededor del Patio de los Arrayanes o de los Leones) se extiende un espacio palatino distinto, de tamaño más reducido, organizado alrededor de una vivienda que se abre frente a un estanque por medio de un pórtico y dominado por una torre llamada "Torre de las damas", mirador desde el que se obtiene una bella vista sobre los valles situados a sus pies, el barrio urbano del Albaicín y los jardines del Generalife. El conjunto, completado con casas adyacentes y una pequeña mezquita, está rodeado por un jardín con terrazas escalonadas, y constituye el mejor ejemplo de la dispersión de los "palacios" en el interior del recinto de la Alhambra.

Es difícil separar la Alhambra de su leyenda. El palacio cala muy hondo en el sentir europeo a comienzos de la época romántica, como el más accesible de los monumentos míticos que ofrecía a los viajeros el sueño oriental que el Occidente estaba formando a su medida. Podemos enumerar *El último Abencerraje* de Chateaubriand (1826), *Les Orientales* de Víctor Hugo (1829), *los Cuentos de la Alhambra* (1832) de Washington Irving, para tomar consciencia de la fuerza de este apasionamiento que expresan claramente estos versos de Víctor Hugo:

La Alhambra, ¡La Alhambra! Palacio que los genios
han dorado como un sueño y han colmado de armonías;
fortaleza de almenas ondulantes y ruinosas,
donde la noche susurra mágicas sílabas.
Cuando la luna a través de mil arcos árabes
siembra los muros de tréboles blancos.

La civilización, todavía brillante, que sobrevivió durante dos siglos y medio - de mediados del siglo XIII a 1492- en el "reino de Granada" inflamó las imaginaciones románticas que definitivamente la tiñeron con un toque de nostalgia que también impregna la visión árabe de estos últimos tiempos de la España musulmana. Reducido a sus propias fuerzas a

causa de la dominación cristiana del Estrecho y tras las circunstancias generales de la historia peninsular que, en la segunda mitad del siglo XIV, permiten el brillante reinado de Muhammad V, el emirato entra en un último siglo cada vez más dificil. La potencia económica de los cristianos, especialmente la de los genoveses, muy presentes en los puertos de Málaga y Almería, cala profundamente el emirato nazarí que cada vez con menos éxito, debe transigir políticamente con su temible vecina, la poderosa monarquía castellana contra la que se había edificado la línea de fortificaciones fronterizas.



Ataifor con decoración en azul y dorado que representa un navío. Conservado en el Museo de Málaga y muy parecido a un ejemplar del Victoria and Albert Museum de Londres, sin duda producido en los talleres de la ciudad donde se conserva actualmente, este bello plato recuerda la actividad portuaria de las ciudades costeras nazaríes y especialmente de Málaga, centro de un comercio activo con el resto de la cuenca mediterránea. Este comercio está dominado por los genoveses, muy introducidos en el emirato. La Europa de finales de la Edad Media importa cantidades importantes de estas producciones, cuya decoración corresponde al gusto de finales del "gótico" y comienzos del Renacimiento.

En los dos siglos dramáticos y febriles de finales de la Edad Media, el emirato de Granada solo es una provincia, especialmente expuesta, de un mundo arabomusulmán mediterráneo, globalmente en dificultades, reducido a una penosa defensa frente a la potencia creciente de las sociedades y economías de los estados cristianos. Las innovaciones de la época llegan a veces, con rapidez, de este modo la utilización de la artillería con pólvora es utilizada en 1325 en Huéscar y en 1344 en Algeciras. Pero no son ellos, sino los castellanos quienes un siglo o un siglo y medio más tarde utilizarán sistemática y masivamente esta nueva técnica militar. Ella les da entonces una cierta ventaja en la conquista del último reducto de territorio musulmán que subsiste en la Península. La coyuntura del siglo XV es para el emirato de Granada mucho menos favorable que la del siglo precedente. Desde 1410, los castellanos toman la importante plaza de Antequera, en la parte septentrional de las sierras andalusíes, abriendo una brecha peligrosa en un dispositivo defensivo granadino que hasta entonces había resistido bastante bien. En el interior, la inestabilidad del poder que marca esta época es sin duda la traducción de un malestar más profundo, mientras que la "guerra de Granada" aparece en Castilla primero como una solución a los graves problemas sociopolíticos que minan el reino, y después, a partir de la unión de las coronas aragonesa y castellana (efectiva a partir de 1479), como el mejor programa unificador que pueden poner en marcha los Reyes Católicos. En estas circunstancias profundamente desfavorables, nos podríamos incluso sorprender de la capacidad de resistencia de la que dio muestras el pequeño emirato nazarí, que sucumbe en la fatal fecha de 1492, mientras que la anarquía dinástica alcanza su paroxismo bajo los soberanos, a menudo efímeros, del que su representante más emblemático es el último, Muhammad XII, cuya *kunya* es deformada por los cristianos de Abū ʻAbd Allāh en "Boabdil".

Evocación romántica de la Alhambra desde el Peinador de la Reina (1834). El dibujante y pintor John Frederic Lewis (1805-1876) visita España entre 1832 y 1834 y realiza en sus viajes dos álbumes de litografías en el estilo de la época donde se asocian la nostalgia del pasado y el desarraigo del "orientalismo".



CONCLUSIÓN: DE LAS REVUELTAS MUDÉJARES AL "LEGADO ANDALUSI"

A. Mudejarismo e influencia andalusí en el Magreb

Los musulmanes de Granada fueron los últimos en incorporarse al proceso de sumisión de las poblaciones musulmanas que capitularon ante los poderes cristianos, comenzado con la ocupación de Toledo en 1085. En este último caso, considerado el primer acontecimiento de la historia de las comunidades mudéjares, la coexistencia que se instauró fue poco duradera. Es posible que su entorno cluniacense inspirase a Alfonso VI a una ruptura del pacto establecido con los musulmanes. En efecto, los autores latinos y árabes nos han dejado el recuerdo de la profanación de la mezquita aljama y de su transformación en catedral poco después de la entrada de los cristianos en la ciudad. La amenaza de una reconquista almorávide que se hizo sentir desde el año siguiente también provocó, y con mucha rapidez, un endurecimiento de las relaciones entre comunidades y una disminución drástica de la población musulmana. A partir del siglo XII, no parece que hayan permanecido muchos musulmanes en Toledo, ciudad donde por el contrario encontramos una importante población mozárabe, y sobre todo judíos, que colaboraron con los traductores cristianos para pasar al latín los textos científicos y filosóficos árabes que los intelectuales occidentales empezaron a investigar con avidez, pues pensaban encontrar en ellos las ideas de Aristóteles. En otros casos, como en Mallorca o en algunas partes de Castilla la Nueva (por ejemplo en la actual provincia de Ciudad Real) tenemos pocos testimonios de la permanencia de población musulmana después de la conquista cristiana del siglo XIII. En Murcia, el protectorado castellano que se estableció en 1243 solo dura unos veinte años, y después de la gran revuelta mudéjar de 1264 solo subsistieron en el "reino de Murcia" comunidades musulmanas ya bastante débiles.



La erudición ibérica y los vestigios del pasado musulmán. Este fragmento de estela funeraria procedente de Mértola y transferida a Évora por el obispo de esta ciudad en 1802, había sido dado a conocer por el franciscano Joao de Sousa, intérprete de árabe de la corte portuguesa, desde 1788 y fue publicado por la Academia Real de las Ciencias de Lisboa en 1793. Interesa a varios eruditos y arabistas portugueses y españoles del siglo XIX que la utilizan en sus trabajos. La asociación de la inscripción central en cúfico en un arco de herradura, y la del marco en cursiva o *nasjí* hace que la fecha de la estela corresponda a mediados del siglo XII.

Cerámica mudéjar de Paterna (Valencia). Este tipo de cerámica con decoración esmaltada verde y morado (con estaño en el vidriado) es característica de las producciones valencianas de los siglos XIII-XIV derivadas de las de la época musulmana. La decoración tiene a veces como aquí, falsas epigrafías árabes llamadas alafias.

Sin embargo, en varias regiones, la ocupación cristiana dio lugar a una situación de coexistencia relativamente duradera cuyo modelo parece haberse establecido de golpe, sin duda imitando la práctica musulmana, inspirada en la "tolerancia institucional" del Islam con respecto a las "Gentes del Libro" o *dhimmíes*. Ésta se reproduce en Aragón a partir del siglo XII, en Valencia en el XIII y durante muy poco tiempo en el antiguo reino de Granada, después de la última fase de la Reconquista. Fuera de los recintos de las ciudades, donde, como hemos dicho, se instalan los cristianos, las comunidades autóctonas que aceptaron pactar por medio de tratados, pudieron conservar sus bienes, su religión y una amplia autonomía administrativa y judicial, a condición de pagar unos impuestos al soberano cristiano -o eventualmente al señor al que se le hubiera concedido un territorio- que a menudo, y sobre todo al principio, son calcados de los que se pagaban anteriormente al *sultān* o poder musulmán. Privadas de la mayor parte de sus elites, estas poblaciones mudéjares, esencialmente rurales, a menudo son adscritas a señoríos y sometidas progresivamente a obligaciones más gravosas. A las ciudades repobladas por los cristianos también van unidas las "morerías", habitadas por artesanos y jornaleros que trabajan las tierras concedidas a los colonos. En conjunto, esta sociedad musulmana es muy dependiente económica y socialmente, lo que no quiere decir que su situación fuera insoportable, sino que habría tendido a agravarse.

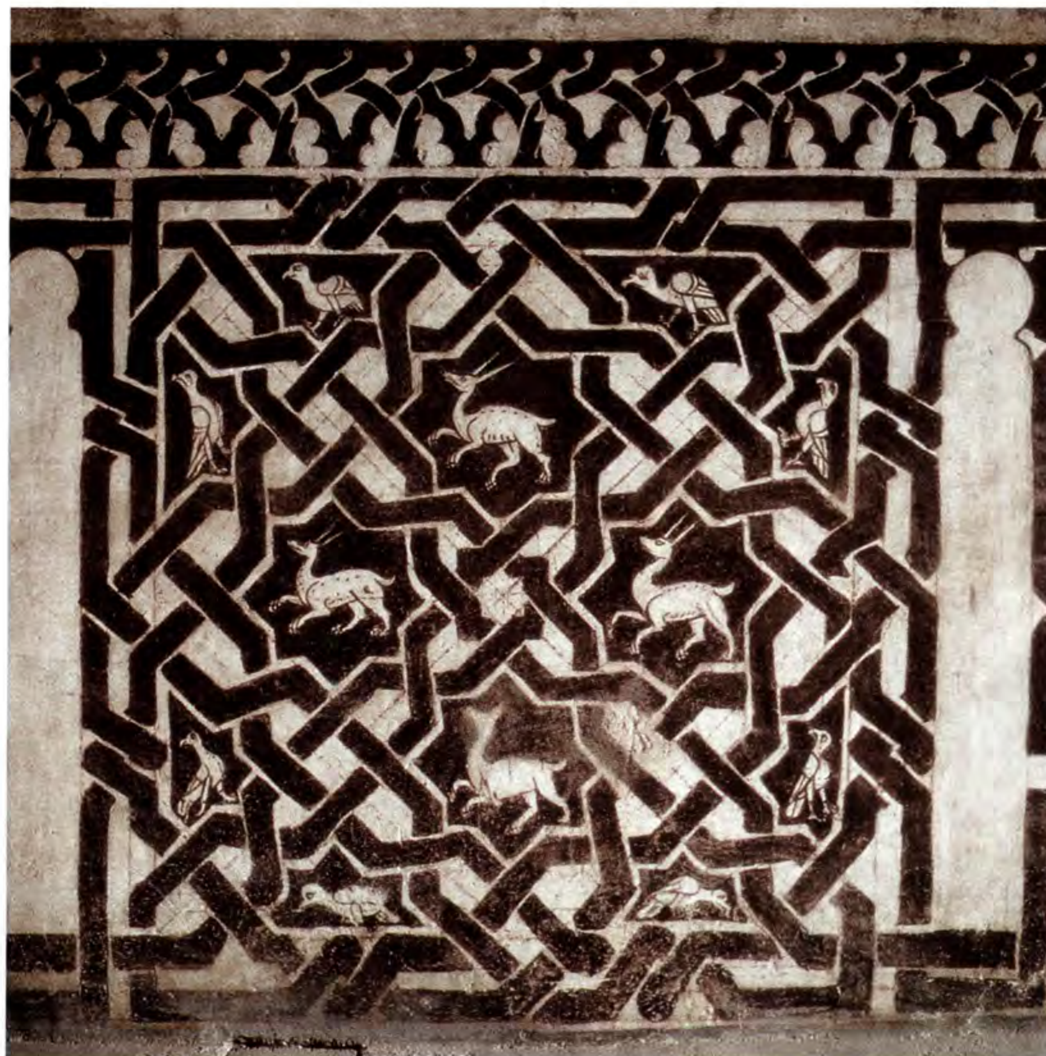


Torre mudéjar de Teruel. Las hermosas torres de ladrillo con decoración de inspiración musulmana de las iglesias de San Martín (al lado) y San Pedro de Teruel (s. XIII-XIV) en el sur de Aragón, son muy representativas de las decoraciones mudéjares de tradición almohade.

Se tiene la impresión de que la "coexistencia pacífica" instaurada por la conquista fue tan poco duradera y "tranquila" cuanto que fue más tardía. En Aragón, las comunidades musulmanas incorporadas en el transcurso del siglo XII a las estructuras cristianas, parecen haber llevado una existencia bastante tranquila hasta que les fue impuesta la conversión forzosa del siglo XVI y después la expulsión a comienzos del siglo XVII. Lo mismo ocurrió con las de Castilla la Nueva, más dispersas y menos homogéneas. En las tierras valencianas, constituidas en reino en los años 1238-1245 por la voluntad del rey Jaime I a pesar de la resistencia de la aristocracia aragonesa que veía en esta zona como una extensión del Aragón, los musulmanes que eran muy numerosos no tardaron en rebelarse. La represión de las disidencias de 1247-1258, y más tarde las de 1275-1279, consiguió someter definitivamente a los musulmanes, pero redujo su número y les impuso una situación sensiblemente alterada en relación a unos pactos iniciales, más favorables. En el reino de Granada, la duración de las capitulaciones firmadas en el momento de la toma de la ciudad fue todavía más breve: en menos de diez años después de la rendición de la capital, durante los años 1499-1501, se produjeron revueltas en la misma Granada y en las zonas montañosas de Andalucía, que según parece, eran el resultado de acciones que intentaban conseguir conversiones, sin duda puntuales, pero abusivas en relación al estatus legal de los musulmanes. El ciclo revuelta-represión tuvo como consecuencia la emigración de una parte de la población al Magreb, la dispersión de otra parte por Castilla la Nueva, nuevas conversiones forzadas y presiones cada vez más intensas sobre los que habían podido mantenerse en la fe musulmana. Entre 1502 (en Granada) y 1526 (en el reino de Aragón y en Valencia), los soberanos cristianos imponen la religión cristiana a todos los musulmanes de los dos reinos, que se convierten desde entonces en una minoría "morisca", secretamente fiel a su antigua fe y a sus tradiciones, cuya existencia diaria cada vez es más difícil al endurecerse el enfrentamiento mediterráneo entre la monarquía española y la potencia otomana, hasta la ruptura definitiva que constituye en 1609 la gran expulsión de estos elementos, considerados "no asimilables".

Techo de artesonado del palacio de la Generalitat Valenciana.

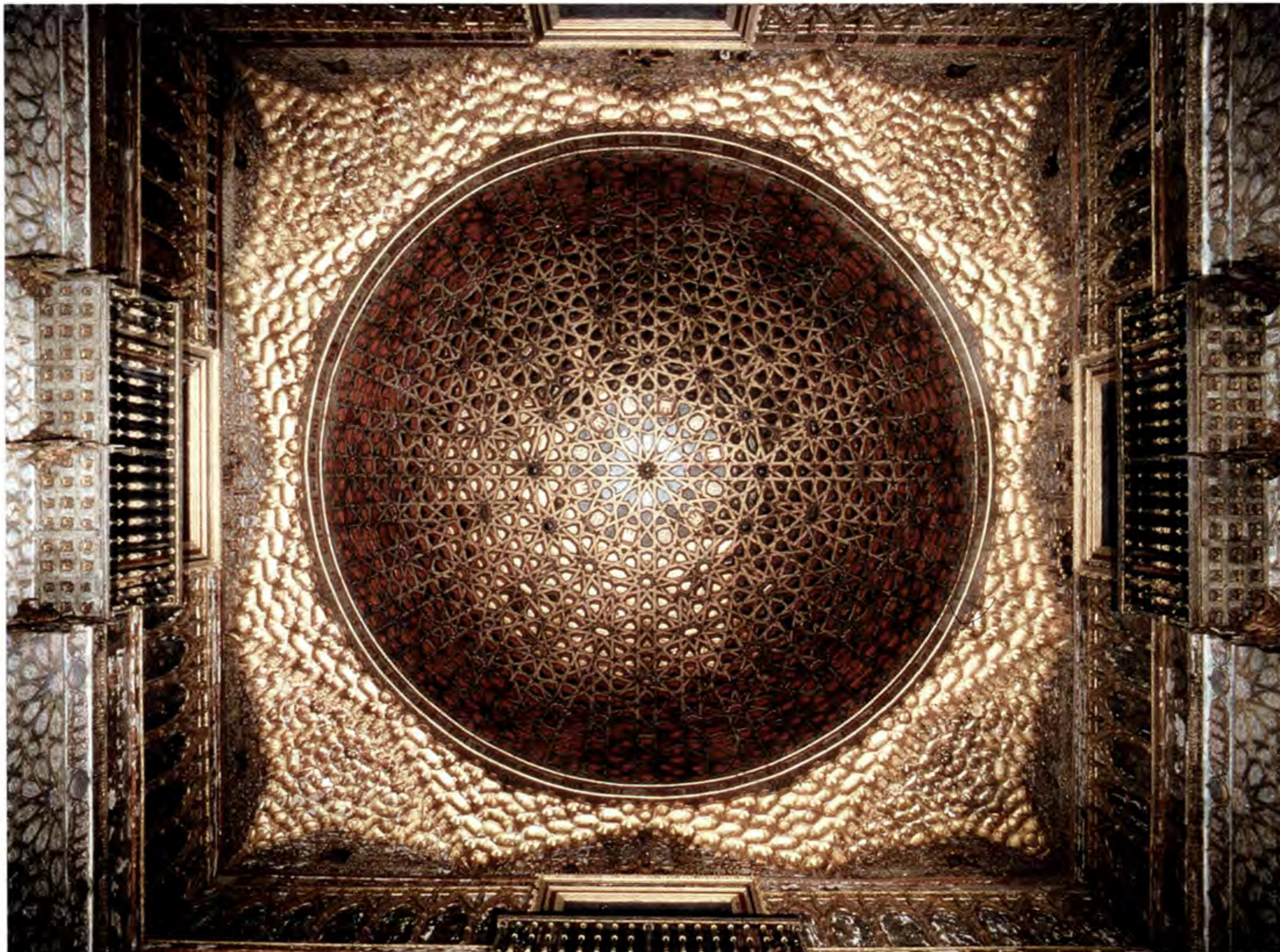




Convento de Santo Domingo de Segovia: estas pinturas murales que decoran la parte inferior de los muros son de imitación musulmana, muy próximas a las decoraciones corrientes en el Magreb desde época almohade (s. XIV).

Este largo periodo de contactos de toda clase entre la sociedad occidental hispánica y al-Andalus, además de los elementos mudéjares y moriscos integrados en los reinos cristianos, han marcado profundamente la historia y la civilización de la Península. La lengua castellana contiene todavía gran número de palabras y expresiones heredadas del árabe. Las costumbres de las regiones más señaladas por este contacto presentan múltiples huellas de ello. Así, todos los usos relativos a la irrigación de la que siempre se cita el famoso "tribunal de las Aguas" de Valencia, que se remontaría a una institución de época musulmana. La mentalidad popular atribuye con facilidad a los "moros" cualquier vestigio cuyo origen es mal conocido. En relación con el arte europeo, el arte de la península, presenta indudablemente especificidades que se explican por esta duradera cohabitación con el Islam. El caso más interesante es el constituido por los edificios llamados "mudéjares" que están diseminados por algunas regiones de España. En primer lugar se trata de iglesias de ladrillo de los siglos XIII-XVI, especialmente relevantes por sus decoraciones a menudo inspiradas en el arte musulmán y que encontramos en Toledo, Sevilla y sobre todo en Aragón donde el contacto con este Islam sometido fue particularmente duradero y fecundo. En Valencia, no se constata una arquitectura de este estilo pero vio desarrollarse un importante arte de la cerámica a partir del finales del siglo XIII, del que volveremos a hablar más adelante y cuyos artesanos fueron principalmente musulmanes.

La civilización andalusí se perpetuó en gran medida en diversas huellas de la cultura musulmana del Magreb, donde va a desarrollarse una especie de culto a la vez elitista y popular del "legado andalusí". A al-Maqqarī, autor magrebí del siglo XVII debemos una



Cúpula de la Sala de los Embajadores del Alcázar de Sevilla. El rey Pedro I de Castilla, (llamado "el Cruel": 1350-1369) hizo construir en 1364-1366 en el recinto del antiguo alcázar almohade de la capital andalusí un vasto palacio, inspirado directamente en la Alhambra; mantenía por aquel entonces excelentes relaciones con el emir Muhammad V (1354-1359 y 1362-1391) al que muy probablemente pidió artesanos. La cúpula de artesonado de la sala de recepción, que da al gran patio central, y adornada por mocárabes dorados, es más tardía, y fue construida por el maestro cristiano Pedro Ruiz en 142. Manifiesta claramente la continuidad del gusto mudéjar en el siglo XV.

voluminosa obra, el *Nafh al-tīb*, especie de compendio que pretende agrupar todos los aspectos históricos y literarios de la civilización andalusí, que se presenta por otro lado, como una introducción a una biografía del gran autor, sabio y político granadino que fue Ibn al-Jatīb. La influencia ejercida durante siglos sobre el Magreb occidental y la emigración de los andalusíes expulsados de España por la Reconquista, han contribuido poderosamente a implantar en esta región diversas tradiciones andalusíes en el arte, la artesanía, las costumbres y la cultura en general. Valérie González por ejemplo, ha demostrado todo lo que el extraordinario arte de las joyas esmaltadas, aparentemente tan arraigado en las tradiciones magrebíes, debe a aportaciones andalusíes. Sería suficiente citar la importancia de la música andalusí en esta parte de la *Dār al-Islām* para convencerse de la importancia de las tradiciones conservadas por el Magreb. Pero esta comprensible relación con lo andalusí no favoreció la innovación. Como subraya Oleg Grabar, la herencia granadina, tan brillante y seductora como poco innovadora, pudo tener un efecto de embotamiento sobre la evolución artística del Magreb: "Las obras maestras posteriores de la arquitectura marroquí como los mausoleos saadíes en Marraquech y el pabellón del siglo XVI casi copiado directamente de los de la Alhambra a la mezquita de los Qarawiyin, y la madraza Bu Inania de Fez, reproducen temas exteriores de la Alhambra, fundamentalmente la decoración exterior, pero fracasan casi por completo en renovarlos o en integrarlos en formas arquitectónicas originales. Por el contrario, la Anatolia turca, el Irán mogol y en menor grado, el Egipto de los mamelucos, fueron capaces de inventar en el siglo XIV nuevas formas arquitectónicas y decorativas e iniciar cambios a veces revolucionarios en la construcción y la planta, en tanto que la España

musulmana se había limitado a resumir de forma única y casi perfecta, siglos de innovaciones formales".

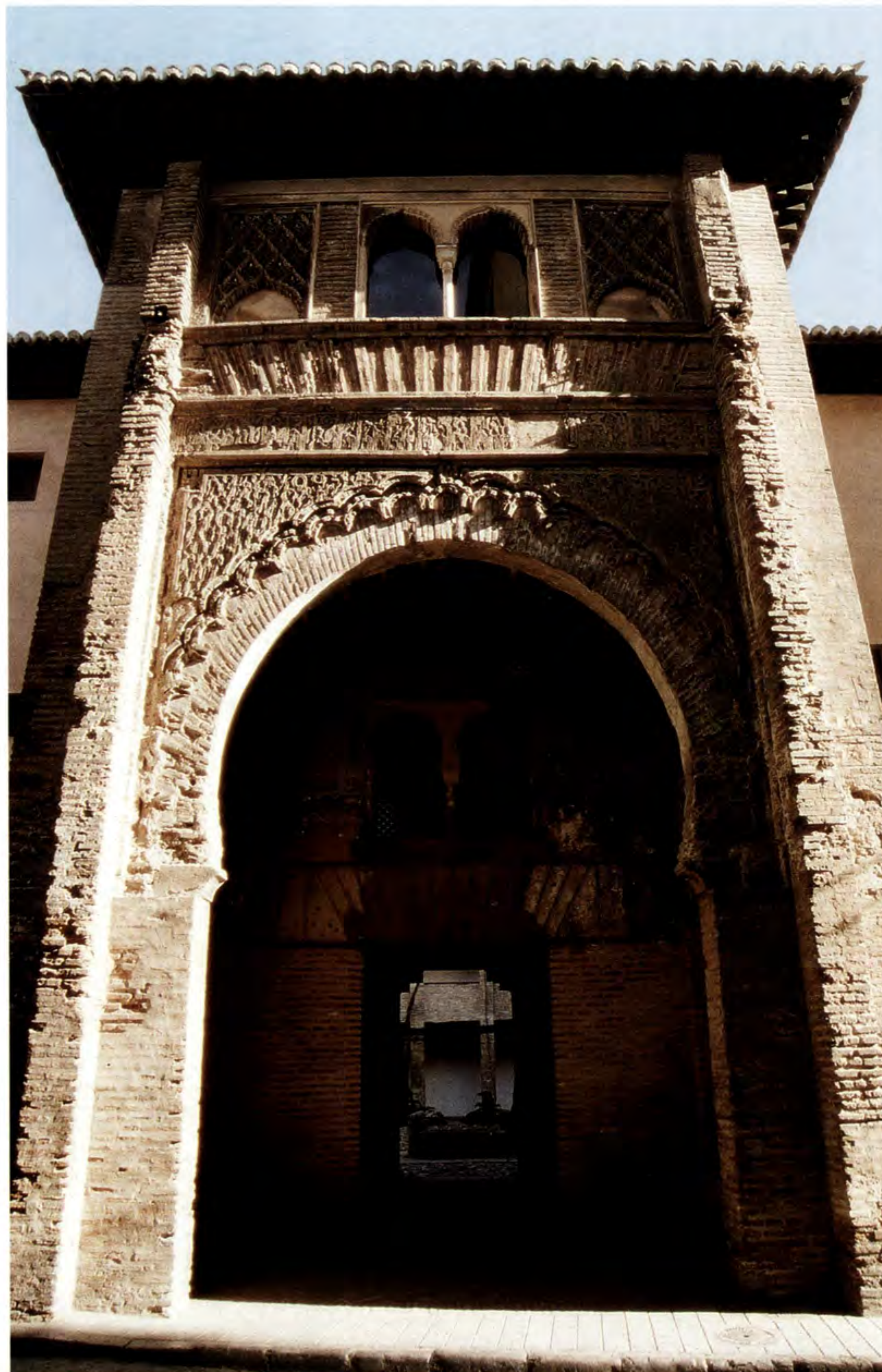
B. Europa y el Islam andalusí en la Edad Media

El Magreb evolucionó de una forma muy diferente a la Europa cristiana, que en los siglos XII y XIII se encontró dispuesta a apoderarse de lo que le convenía, material o intelectualmente, por su propio dinamismo cultural y su superioridad militar, sin complejos ni nostalgia paralizante, en una civilización musulmana andalusí cuyos aspectos iba descubriendo con sorpresa o admiración a lo largo del proceso de la Reconquista. Ya los testamentos de los nobles catalanes del siglo XI dejan entrever la fascinación de la aristocracia europea por las telas de lujo y los objetos preciosos llegados del mundo musulmán y adquiridos por el comercio o por la guerra. Sin duda, estas sedas, estos cristales de roca, estos recipientes de bronce, estos cofres de marfil que a menudo, en el transcurso de su itinerario secular han residido en los tesoros de las iglesias y monasterios y cuyos ejemplares más bellos están actualmente en las vitrinas de los museos, no llegaban siempre de la España islámica. Oriente y el imperio fatimí -Egipto y Sicilia- también los han suministrado en gran número. Sobre todo es de Sicilia de donde llegan los bellos olifantes de marfil esculpido de los que se importaron numerosos ejemplares. El caso bien estudiado ahora de las decenas de *bacini* de los siglos XI-XII, platos de cerámica esmaltada y ricamente decorados llegados del mundo musulmán y colocados como decoración en las fachadas de las iglesias pisanas, mostraría también que, incluso en esta ciudad guerrera y comerciante volcada naturalmente hacia la cuenca occidental del Mediterráneo, Oriente seguía siendo, en este caso, el principal origen de los objetos importados. Para algunos de ellos, sin embargo, como la mayoría de los marfiles esculpidos, algunos bronces y muchas de las telas, el origen andalusí está bien atestiguado epigráfica o estilísticamente, como se habrá constatado en las ilustraciones de este libro.

Fascinados por estas riquezas, los occidentales tendían con facilidad a apasionarse y a mitificarlos. Pocos episodios lo muestran con tanta claridad como la primera "Cruzada de España", la famosa expedición de 1064 que condujo a la conquista temporal de la plaza pirenaica de Barbastro, en la frontera del pequeño reino cristiano de Aragón y del más vasto emirato tuyibí de Zaragoza. Se trataría de una plaza que solo con la mayor indulgencia se podía calificar de "ciudad". Pero el acontecimiento tuvo una gran repercusión en la Cristiandad e incluso se le consagrará una canción de gesta a esta *Toma de Barbastro* que habría dado lugar a la adquisición de inmensas riquezas por los rudos guerreros francos. Por otro lado, las fuentes musulmanas además exageraron quizá incluso más la importancia material del acontecimiento, de tal forma que hasta bajo la pluma de los historiadores contemporáneos más serios, que reproducen estos textos o se inspiran en ellos, esta localidad de escasa importancia, como existían en al-Andalus decenas y decenas de ellas, se convierte en "una rica ciudad... a la vez mercado comercial, centro de estudios islámicos y fortaleza" donde se habría conseguido un considerable botín. El jefe de expedición "por su parte, obtuvo, según dicen, mil quinientas jóvenes y cincuenta fardos de ornamentos, muebles ropas y alfombras. También se cuenta que en esta ocasión, cincuenta mil personas fueron reducidas a la esclavitud o asesinadas" (Marcelin Defourneaux). En cuanto a la guarnición de los "cruzados" que quedó en la ciudad tras esta conquista, se había debilitado tanto "en la vida de los palacios y los harenes" que fue incapaz de resistir el asalto llevado a cabo al año siguiente contra ella por el soberano de Zaragoza al-Muqtadir. En esta modestísima localidad pirenaica que las fuentes árabes solo mencionan de tarde en tarde, no vemos con facilidad dónde habían podido tener todas estas riquezas, estos palacios y las decenas de miles de cautivos.

Sobre todo, en el transcurso del siglo XIII, en sus contactos con el mundo árabe, Europa importó las técnicas que le eran útiles. Se citó en las páginas que preceden el caso del papel, cuyo uso para sus registros notariales habían adoptado a mediados del siglo XII los genoveses, en contacto precoz y constante con los países musulmanes, pero que solo comienza a difundirse de verdad en Europa meridional en el transcurso del siglo siguiente. De nuevo

Fachada del Corral del Carbón de Granada (s. XIV). La fachada de esta antigua alhóndiga, restaurada pero bastante bien conservada en conjunto, como el mercado vecino de la Alcaicería, mucho más reconstruido en el gusto "morisco", se ha conservado como un elemento del marco urbano habitual de la antigua capital nazarí.



Madraza Bu Inania de Fez (1350-1355). Forma parte de la serie de bellas madrazas marroquíes del siglo XIV. Edificada por el prestigioso sultán Abū 'Inan, es la más monumental de estos edificios, y prácticamente contemporánea de la única madraza granadina fundada por Yusuf I en 1349. Pero esta última fue casi enteramente destruida en el siglo XVIII para ser restaurada, en parte, a finales del siglo XIX. Las decoraciones son muy parecidas a las de los monumentos granadinos: los dos artes, nazarí y meriní, derivan de la misma tradición postalmohade.

aquí el origen puede ser oriental u occidental, como lo muestra el mismo nombre que se le da a veces de *charta damascena* a esta novedad de la que al-Andalus era un antiguo e importante foco de producción. Sin embargo, hasta el siglo XIV no se alcanzó su difusión masiva por toda Europa gracias a las mejoras que aportaron a su fabricación los artesanos de Fabriano, en el norte de Italia, que a partir de 1270-1280 empezaron a fabricar las nuevas calidades de papel llamado "de filigrana". Otras innovaciones importantes penetraron en Europa desde el mundo árabe y especialmente desde al-Andalus. Es el caso de la cerámica esmaltada, cuyas vías de introducción por Italia y España empiezan a conocerse con claridad. De nuevo aquí, el siglo XIII es decisivo para la difusión de las nuevas técnicas. La arqueología ha permitido encontrar en Marsella los importantísimos vestigios de estas primeras cerámicas con decoración verde y morado a imitación de las producciones andalusíes y las instalaciones productoras cuyos antecedentes solo pueden ser musulmanes. Como subrayan los autores de estos descubrimientos "la presencia de un horno de tecnología islámica indica obligatoriamente un desplazamiento de modelos y de hombres aptos para realizarlos". En la misma época en Valencia, en una región donde subsisten numerosos artesanos musulmanes, se desarrolla una cerámica totalmente análoga, la de Paterna, también de tradición musulmana que corresponde a una clase especial y original del arte llamado *mudéjar* (véase págs. 229 y 253). Un poco más tarde, en el siglo XIV, en la vecina localidad de Manises, que se encuentra también en las afueras de Valencia, se inspiran en modelos granadinos para producir bellas cerámicas de imitación malagueña con reflejos metálicos que conocerán durante dos siglos un gran éxito y una difusión muy importante en todo el mundo mediterráneo, contribuyendo a la riqueza del reino de Valencia que en esta época se convierte en una región especialmente dinámica de la confederación aragonesa.

No son solo las técnicas artesanales las que penetraron en la Europa cristiana; hacia 1202, el *Liber abbaci* (Libro del ábaco) del matemático pisano Leonardo Fibonacci, perteneciente a una familia de comerciantes y que había recibido su formación en Bugía, importantísimo centro musulmán del tráfico mediterráneo donde su padre ocupaba un puesto en la administración de aduanas, introdujo en Occidente latino las "cifras árabes". Este acontecimiento abre simbólicamente un siglo XIII asombrosamente "filoárabe", en el que se difunden con gran vigor la filosofía y las ciencias del mundo musulmán dadas a conocer en el entorno erudito gracias al movimiento de traducciones que había comenzado tímidamente en Italia meridional, principalmente en Salerno, en el siglo XI, y que se había afirmado en el siglo XII en la España reconquistada, sobre todo en Toledo, donde numerosos traductores trasladaron del árabe al latín muchísimos textos científicos. Como ya lo hemos dicho en su hermosa obra titulada *Penser au Moyen Age*, Alain Lebéra expuso claramente todo lo que la "modernidad" europea debe al pensamiento árabe encarnado sobre todo en la obra de Averroes, el cadí de Córdoba Ibn Rushd, cuyas obras eran discutidas con gran pasión en París, menos de medio siglo después de su muerte en Marraquech, en 1198. En su opinión, las querellas filosóficas y religiosas que suscita el "averroísmo latino" forjan la "intelectualidad" occidental y dan origen al pensamiento laico. Sin duda se le atribuyen entonces a Averroes ideas que no profesó de este modo (principalmente la doctrina de la "doble verdad", según la fe y según la razón), pero los antiaverroístas mismos, como Tomás de Aquino, autor del *De unitate intellectu contra averroistas* están impregnadas de pensamiento averroísta y defienden sus ideas bajo la forma de razonamiento averroísta. El largo siglo XIII se cierra con la *Divina Comedia* donde Dante solo dispensa del Infierno y coloca en el Limbo, al lado de los sabios de la Antigüedad a dos modernos: Averroes y Saladino. Es solo en la época posterior, con el Renacimiento que anuncia el antiarabismo de Petrarca, cuando Europa se distancia de la tradición erudita árabe. Como subraya Maxime Rodinson, el Humanismo, volviendo sistemáticamente a las fuentes griegas de la cultura europea, considerará las traducciones árabes de los autores griegos como el símbolo mismo de las falsificaciones de las que se había hecho culpable la "época gótica" anterior.

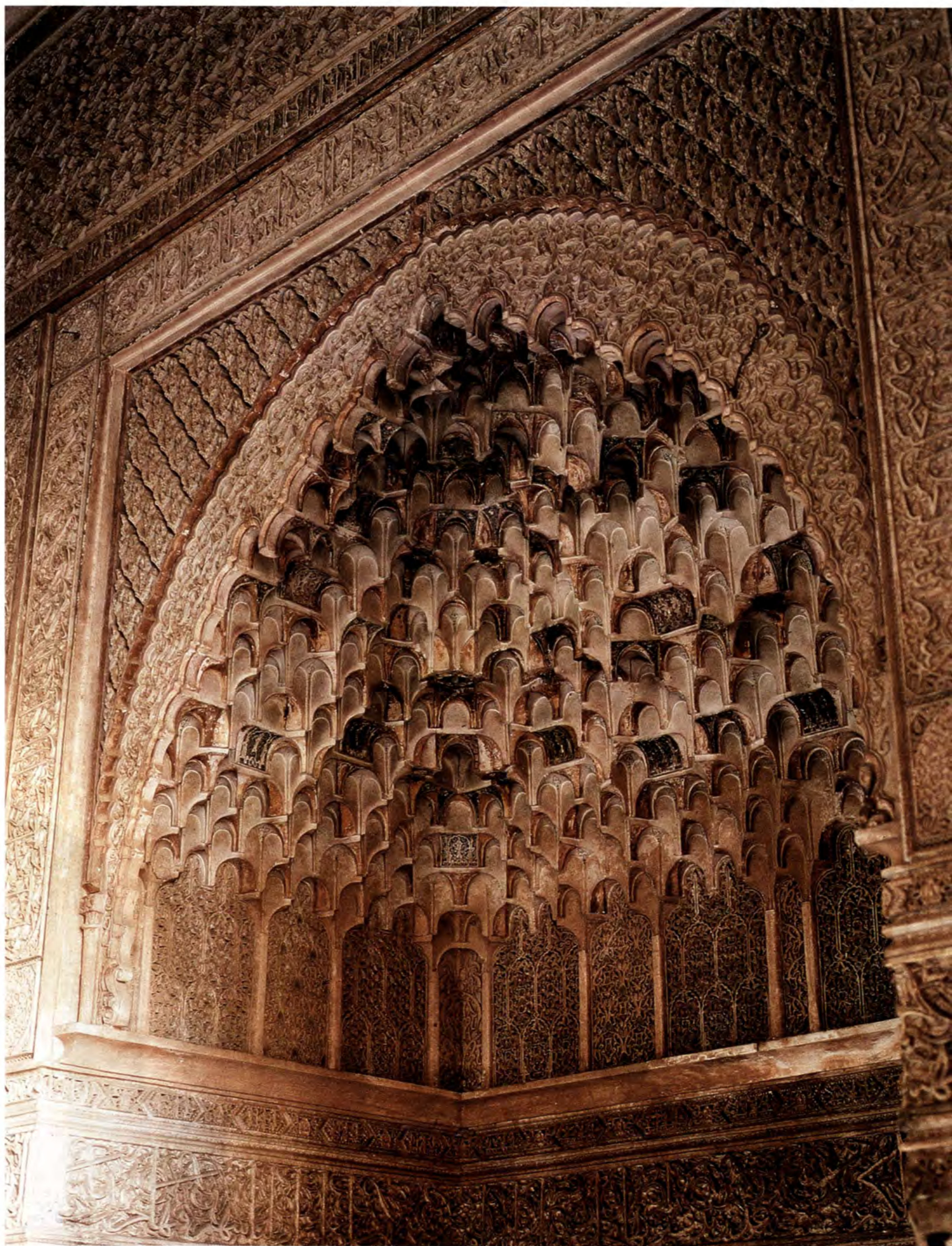


C. España y su legado árabe

Sin duda, el legado árabe tiene más fuerza y permanencia en la España cristiana, en contacto directo con el último jirón de la Europa musulmana. En pleno siglo XIV, el rey de Castilla, Pedro el Cruel (1350-1369) hace edificar el Alcázar de Sevilla dentro del más puro estilo en boga en el reino nazarí con el que mantiene excelentes relaciones. De los Reyes Católicos datan los artesonados de la Aljafería de Zaragoza. Y el arte mudéjar más popular se prolonga de forma muy tardía en las iglesias de numerosas localidades de Aragón. Sin embargo, cada vez más, los factores político-militares intervienen para alejar a la Europa meridional, que tiene en España la gran potencia católica, del interés que había mostrado por la tradición árabe. Paralelamente se acusa el declive del mundo árabe y de su cultura, mientras que se afirma el poder del Estado turco otomano, el temible adversario de los soberanos que reinan en la Península Ibérica. A comienzos del siglo XVI, en Granada, el cardenal Cisneros, un prelado especialmente abierto a las ideas humanistas, hace quemar un considerable número de libros árabes, gesto que no habría tenido sentido dos siglos antes. Sin duda se tiene necesidad de algunos especialistas en lengua árabe: así un musulmán de Granada convertido, Alonso del Castillo, sirve de traductor a Felipe II para su correspondencia con el sultán de Marruecos. Por otro lado, transcribe y traduce las inscripciones de la Alhambra, algunas de las cuales, como las de las tumbas de los soberanos nazaríes, se perdieron después. Muere hacia 1610, justo en el momento de la gran expulsión de los moriscos de 1609-1611. Pero en el siglo XVII, el conocimiento del árabe en España prácticamente ha desaparecido y el país ya no tiene más contacto con su pasado musulmán. Bajo el reinado de Fernando VI (1746-1759), cuando se quieren clasificar las obras árabes conservadas en la biblioteca real de El Escorial, hay que llamar a un monje maronita sirio, Michel Casiri quien publica en 1760-1770 su *Bibliotheca arabico-hispana escurialensis* que suscita un vivo interés en los medios preocupados por las civilizaciones orientales que están constituyéndose en Europa.

Con algo de retraso, España participa entonces en el renovado interés que se manifiesta en Occidente por los estudios orientalistas. Un miembro de la familia real, Faustino de Borbón, aprende el árabe y se interesa a su vez por los manuscritos de El Escorial. Publica a finales de siglo sus *Cartas para ilustrar la historia de la España árabe* (1799). Las particularidades de su historia hacen que los españoles dirijan su atención más hacia su propio pasado o hacia los países del Occidente musulmán que hacia la cuenca oriental del Mediterráneo. En 1793 Cadalso publica sus *Cartas marruecas* que imitan a las *Lettres persanes* de Montesquieu, que datan de comienzos del siglo (1721). Durante la mayor parte del siglo XIX, este orientalismo o arabismo español se vincula en su conjunto al movimiento romántico y liberal europeo. Se ha citado en la introducción al afrancesado Conde, seguido un poco más tarde por Gayangos, quien, antes de ocupar la cátedra de árabe de la Universidad de Madrid, había estudiado en la Escuela de lenguas orientales de París, y publicado su *History of the Muhammedan dynasties in Spain* (1840-1843) en Londres donde moriría en 1897. En la época en la que aparece esta obra, los viajeros ingleses o franceses que recorren el Mediterráneo incluyen con frecuencia la Alhambra, ilustrada en 1832 por los *Cuentos* de Washington Irving que le deben su nombre, como una de las etapas "románticas" obligatorias de sus periplos. Pero en la segunda mitad del siglo, se produce la curiosa inflexión dada al arabismo peninsular por Simonet: los estudios orientalistas son entonces recuperados por la corriente tradicionalista. A pesar de su actitud antiárabe, el autor de la *Historia de los mozárabes* "debía tener una considerada influencia sobre el desarrollo del arabismo español, pues fue el punto de partida de una tendencia nacionalista en estos estudios en los que, por primera vez se empezaba a hablar de musulmanes *españoles* en lugar de *árabes* de España, sugiriendo de este modo que la cultura islámica en al-Andalus había

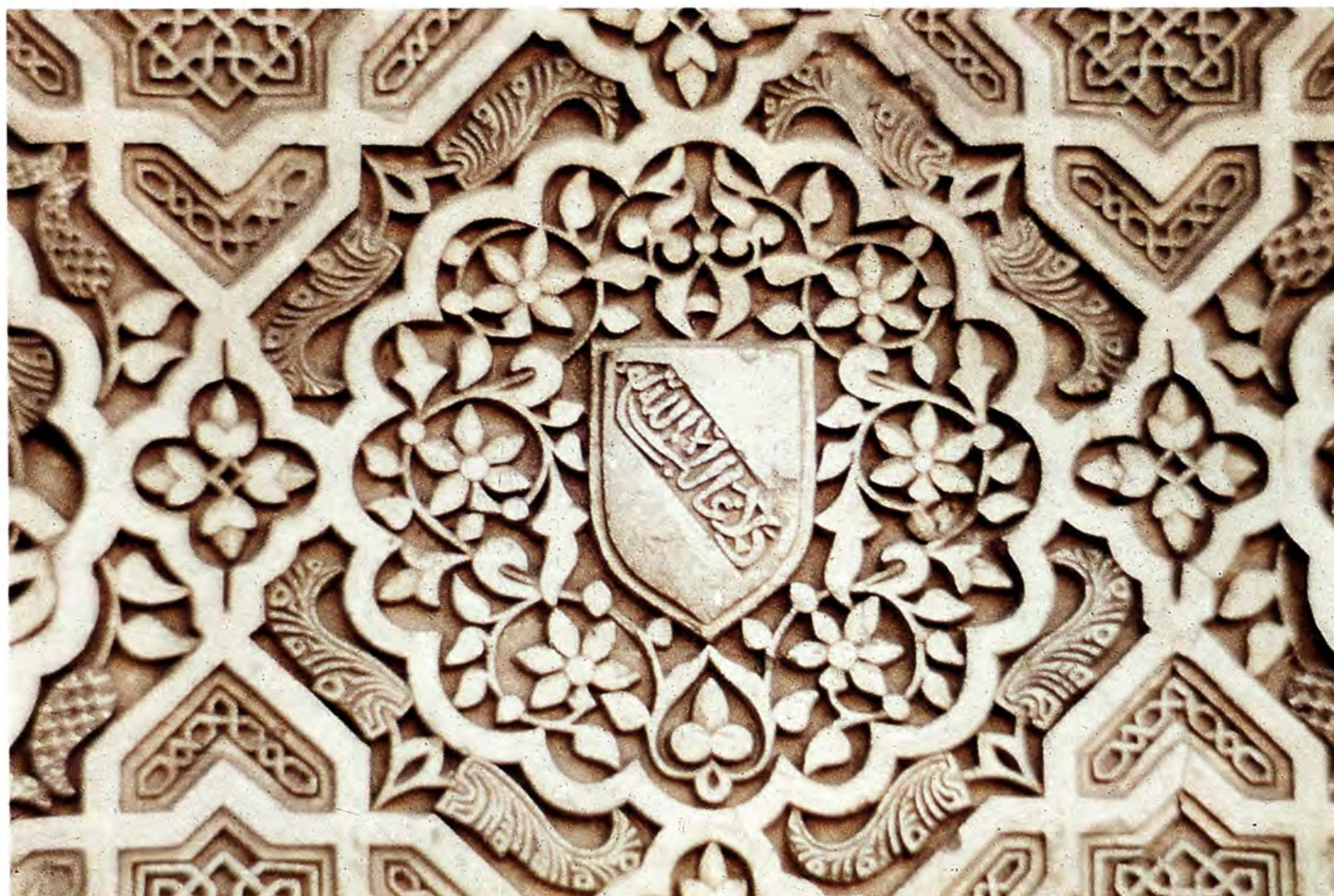
Las tumbas de los sa'adíes en Marraquech (finales del siglo XVI). Las decoraciones de este mausoleo de la dinastía cherifí de los sultanes saadíes prolongan el arte meriní y el arte nazarí.



sido esencialmente un fenómeno español que debía poco a los aportes orientales" (J. T. Monroe). Esta "nacionalización" de la fase áraboislámica reconciliaba de alguna manera las dos tendencias liberal y conservadora. Se aceptaba la herencia árabe e incluso se reivindicaba encontrándole fundamentos profundamente peninsulares. Los grandes arabistas y medievalistas de finales del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX se sitúan en su mayoría en esta línea que domina la historiografía hasta los años 70.



Torres Bermejas (Alhambra) por David Roberts (1835). Llegado a España en 1832-1833, el dibujante y pintor inglés (1796-1864) publica en 1835-1836 litografías de sus acuarelas y dibujos con un notable éxito internacional. En 1838 publica *The Pinturesque Sketches in Spain*. Posteriormente producirá numerosos óleos inspirados en la Andalucía islámica y viajará al Próximo Oriente, llegando a reunir un gran número de dibujos y pinturas que asegurarán su fama y ejercerán una gran influencia en el paisaje romántico y el movimiento orientalista en toda Europa.



Wa la galib illa Allah (no hay otro vencedor que Dios): el lema de los Nazaríes, incansablemente repetido en los muros de la Alhambra.

Sin duda, el problema de la "hispanidad" o de la "orientalidad" de la historia y de la civilización de al-Andalus, como hemos visto en la introducción, ha sido replanteada de diversas formas a lo largo de estos últimos decenios. Pero cualquiera que sean las posiciones que se tomen a este respecto, su relación con el pasado musulmán de sus países preocupa a los habitantes de la Península . Mientras que la tradición francesa de estudios sobre el Occidente musulmán, prestigiosa durante la época colonial, más bien se ha alejado de sus raíces magrebíes, el interés por este sector de investigación conoce un cierto auge en la Península. En una perspectiva a largo plazo, cabe pensar que por esta última pasarán en el futuro una gran parte de las relaciones de Europa con el Magreb. En España, las autonomías regionales se han esforzado cuando han podido por recuperar y hacer resaltar el legado arabo musulmán, utilizado a veces como una especie de "mito fundador". La expresión más visible de este movimiento es la valoración del patrimonio monumental musulmán. En España y Portugal, la arqueología musulmana -cuyos descubrimientos recientes a menudo se han llevado a cabo espectacularmente- llama actualmente más la atención que la arqueología medieval cristiana, y se vincula directamente a la política. Ya se ha mencionado la instalación de las Cortes de Aragón en la Aljafería, el antiguo palacio de al-Muqtadir de Zaragoza.

Esta exhumación del pasado musulmán de la Península está indudablemente favorecida por las posibilidades actuales de comunicación y de difusión de la información. En Andalucía, la Junta aporta su apoyo desde 1995 a "El Legado andalusí", una importante empresa editorial ligada a un proyecto cultural y turístico, inicialmente creado con motivo del Campeonato del Mundo de Esquí en Granada en 1995/96. La fundación creada para este evento ha publicado en algunos años una importante serie de obras sobre el patrimonio hispano-musulmán. Tienen un buen nivel científico y destacan particularmente por la

abundancia y calidad de sus ilustraciones. Centenares de excelentes fotografías dan a conocer las múltiples facetas del arte y de los vestigios materiales de la civilización andalusí cuyas imágenes hasta ahora estaban dispersas y exceptuando a algunos monumentos "estrella", como la mezquita de Córdoba o la Alhambra, demasiado escondida bajo el polvo de publicaciones antiguas o demasiado eruditas. Casi de un vistazo y hojeando algunos libros podemos ahora determinar la magnitud de los restos tangibles del al-Andalus desaparecido. Parte de estas imágenes han sido utilizadas en esta obra. A través de su historia y los objetos que nos hablan todavía de ellos, nos gustaría haber aproximado al lector a estos habitantes de un país desaparecido, fragmento de un Oriente trasplantado en nuestra Europa, hermanos de religión y cultura de nuestros vecinos del Magreb, de los que sin embargo se sentían diferentes a causa de la estirpe árabe que reivindicaban. Como epígrafe de una de estas publicaciones se han inscrito estas palabras de al-Zubaydī, el preceptor del califa al-Hakam II: "La tierra entera, en su diversidad, es una, y los hombres todos son hermanos y vecinos".

CRONOLOGÍA

LA CONQUISTA

705 ? Musà b. Nusayr gobernador de Kairuán.
707 Ataque de la flota ifriquí contra las Baleares.
711 Desembarco de Tāriq b. Ziyād y victoria musulmana contra el rey Rodrigo.
712 Llegada de Musà b. Nusayr. Primeras acuñaciones de monedas musulmanas, en un primer momento latinas, después bilingües y más tarde árabes.
714? Musà es llamado a Damasco por el califa. Gobierno de ʻAbd al-ʻAzīz b. Musà.
716 Asesinato de ʻAbd al-ʻAzīz; gobiernos sucesivos de *walí*es enviados por Damasco.
719? Invasión de la Septimania; instalación en Narbona; en el mismo momento, rebelión de Pelayo en Asturias (Covadonga).
721 Victoria del duque Eudes de Aquitania contra los musulmanes.
725 La razia musulmana más septentrional en la Galia, contra Autun.
732 Batalla de Poitiers; muere el gobernador ʻAbd al-Rahmān al-Gāfiqī
737 Victoria de Carlos Martel en el Berre.
740 Insurrección de los bereberes jariŷíes en el Magreb y al-Andalus. Llegada de los sirios de Baly.
746 Estabilización del poder de Yūsuf al-Fihrī después de un periodo de disturbios.

EL EMIRATO OMEYA

756 Emirato de ʻAbd al-Rahmān I.
763 (aprox.) Reanudación de las acuñaciones monetarias de plata (dirhemes) después de la interrupción del monedaje musulmán en al-Andalus durante la crisis política.
763, 766, 773 Represión de revueltas yemeníes en el oeste de al-Andalus.
778 Fracaso de la expedición de Carlomagno contra Zaragoza (Roncesvalles).
780 (aprox.) Primera fase de construcción de la Mezquita de Córdoba.
785 Ocupación de Gerona por los francos.
788 Emirato de Hishām I.
796 Emirato de al-Hakam I.
797 Masacre de notables de Toledo ("día del foso").
798 Primera razia conocida de los "sarracenos" de al-Andalus en el Mediterráneo (contra las Baleares).
801 Toma de Barcelona por los francos (Luis de Aquitania, futuro Luis el Piadoso).
818 Represión de la revuelta del arrabal de Córdoba.
822 Emirato de ʻAbd al-Rahmān II.
827 "Marinos-piratas" andalusíes, junto con emigrados del arrabal, se apoderan de Creta.
831 Fundación de Murcia.
835 Fundación de la alcazaba omeya de Mérida.
845 (aprox.) Revueltas muladíes en el valle del Ebro; dominio de los Banu Qasī.
852 Emirato de Muhammad I.

859 Fin del movimiento de los "Mártires de Córdoba".
873 ó 874 Masacre de los árabes de Zaragoza por el jefe Muwallad b. Lubb b. Musà b. Qasī.
880 (aprox.) Comienzo de las disidencias en Andalucía ("primera *fitna*"). Primeras menciones de la revuelta muladí y cristiana de Ibn Hafsūn.
886 Emirato de al-Mundhir.
888 Emirato de 'Abd Allāh. Extensión de la situación de anarquía.
890 (aprox.) Establecimiento de la base sarracena de Fraxinetum.
891 Masacre de la "burguesía" muladí sevillana por los árabes de la ciudad.
899 El emir árabe Ibrāhīm Hayyāy establece un poder prácticamente independiente de Sevilla. Ibn Hafsun vuelve al cristianismo de sus ancestros.
902 Una expedición "privada" aprobada por el emir 'Abd Allāh incorpora a las Baleares al Islam.
912 Emirato de 'Abd al-Rahmān III.
913 Años sucesivos: restablecimiento metódico del orden en el país.
928 Ocupación de Bobastro: fin de la pacificación de Andalucía.

EL CALIFATO OMEYA

929 Proclamación del califato ('Abd al-Rahmān III toma el *laqab* de *al-Nasir li-Dini-Llāh)*: reanudación de las emisiones monetarias interrumpidas.
931 Ocupación de Ceuta.
932 Restablecimiento de la autoridad omeya en Toledo.
936 Comienzo de la edificación de Madīnat al-Zahrā'.
937 Los tuyibíes del valle del Ebro son forzados a someterse (campaña de Zaragoza).
961 Califato de al-Hakam II (*al-Mustansir bi-Llāh)*.
976 Califato de Hishām II *(al-Mu'ayyad bi-Llāh)*.
978 El visir Muhammad b. Abī Amir encarcela al *hāyib* al-Mushāfī y toma su lugar.
979 Muhammad b. Abī Amir hace construir la nueva residencia palatina de Madīnat al-Zāhira.
981 Muhammaad b. Abī Amir vence y mata a Gālib, jefe de la Marca que se oponía a su ascenso y toma el *laqab* de al-Mansūr (Almanzor).
985 Toma y saqueo de Barcelona.
997 Expedición contra Santiago de Compostela.
998 Ocupación de Fez por los cordobeses.
1002 Muerte de Almanzor; su hijo 'Abd al-Malik se convierte en *hāyib*.
1008 Muere 'Abd al-Malik; su hermano 'Abd al-Rahmān "Sanyul" le reemplaza.

LA CRISIS DEL CALIFATO

1009 Revolución de Córdoba; Hishām II es reemplazado por su primo Muhammad al-Mahdi; el califato es disputado entre varios partidos.
1010 Los catalanes llegan a Córdoba para apoyar a uno de los partidos en conflicto.
1013 Sulayman *al-Musta'in bi-Llāh* se apodera de Córdoba con sus tropas bereberes y elimina al califa Hishām II (repuesto por algunos meses en el poder durante los desórdenes).
1015-1016 Tentativa de conquista de las Baleares por Muŷāhid de Denia.
1016 'Alī b. Hammūd toma Córdoba, elimina a Sulaymān al-Musta'īn y ocupa el cali fato con el *laqab* de *al-Nāsir li-Dīni-Llāh*.
1023 Los Hammudíes son definitivamente expulsados de Córdoba.
1031 El califa Hishām III *al-Mu'tadd*, entronizado en Córdoba en 1029, es expulsado y los notables de la capital deciden no reconocer a ningún califa. Es el comienzo "oficial" de los "reinos de Taifas" que de hecho comenzaron a constituirse durante la crisis del califato.

LAS TAIFAS

1035 Proclamación en Sevilla del "falso califa" Hishām II por el emir 'abbadí.
1042-1068 Reinado del segundo emir 'abbadí al-Mu'tadid que aumenta sus Estados al anexionarse los emiratos vecinos.
1064 Muerte de Ibn Hazm.
1065 Al-Muqtadir de Zaragoza (1046-1081) consigue recuperar de los cruzados franceses que el año precedente se habían apoderado de ella la plaza pirenaica de Barbastro; Al-Ma'mūn de Toledo (1043-1075) toma el control de Valencia.
1069 Ascenso al poder de al-Mu'tamid b. 'Abbād en Sevilla. Se apodera de Córdoba muy poco después y de Murcia en 1078.
1073 Ascenso al poder del zirí 'Abd Allāh en Granada.
1083 Los almorávides terminan la conquista del Magreb occidental con la ocupación de Ceuta (con ayuda naval sevillana).
1085 Al-Qādir de Toledo cede su capital y sus Estados a Alfonso VI de Castilla.
1086 Llamados para ayudar a los soberanos de las Taifas, los almorávides consiguen sobre Alfonso VI la gran victoria de Zallāqa.
1087 Rodrigo Díaz (el Cid) jefe militar castellano, en principio al servicio del emir al-Musta'īn de Zaragoza (1085-1110) interviene en Valencia; impone su protectorado al emir al-Qādir (que los castellanos poco antes habían instalado en esta ciudad).
1088 ? Segunda llegada del emir almorávide Yūsuf b. Tāshfīn a la Península, para intentar echar a los castellanos instalados en el castillo *(hisn)* de Aledo, cerca de Murcia.

ÉPOCA ALMORÁVIDE

1090 Descontento por su fracaso en Aledo, Yūsuf b. Tāshfīn hace ocupar al-Andalus por sus tropas. El emir 'Abd Allāh de Granada es derrocado.
1091 Al-Mu'tamid rinde Sevilla a los Almorávides y se le destierra a Agmat.
1092 Revuelta de los valencianos contra el Cid.
1094 El Cid retoma Valencia y hace quemar al cadí Ibn Ŷahhaf que gobernaba la ciudad; los almorávides toman Badajoz y ejecutan al emir al-Mutawakkil (1068?-1094).
1096 Toma de Huesca por Pedro de Aragón.
1099 Muerte del Cid.
1102 Los almorávides reocupan Valencia evacuada por los cristianos. En los años sucesivos los almorávides ocupan las Taifas que subsistían bajo el protectorado del Cid (Alpuente, Albarracín, Tortosa-Lérida).
1106 En Uclés, los almorávides vencen a un ejército castellano y matan al príncipe heredero Sancho.
1109 Advenimiento de 'Alī b. Tāshufīn.
1110 Zaragoza es ocupada por los almorávides después de la muerte del emir al-Musta'īn.
1115 Las Baleares, devastadas por una razia pisano-catalana que destruyó el primer emirato de las Taifas, son reocupadas por los almorávides.
1118 Toma de Zaragoza por los aragoneses ayudados por numerosos cruzados francos.
1120 Grave derrota almorávide en Cutanda.
1124 (aprox.) La disidencia almohade, bajo la dirección de Ibn Tūmart, comienza a desarrollarse en el Alto Atlas marroquí.
1125-1126 Gran expedición de Alfonso el Batallador en Andalucía.
1130 Primer ataque (fallido) de los almohades contra Marraquech.
1134 Los musulmanes vencen en Fraga al rey de Aragón Alfonso el Batallador.
1143 Sucesión de Tāshufīn b. 'Alī en Marraquech.
1144 Rebelión del jefe sufí Ibn Qasī en el sur del actual Portugal *(Garb* o Algarve).
1145 La mayoría de las ciudades de al-Andalus expulsan a los almorávides y se dotan de

gobiernos locales. Situación política muy confusa ("segundas taifas").

LA ÉPOCA ALMOHADE

1147 El movimiento almohade, dirigido por el califa 'Abd al-Mu'min, sucesor de Ibn Tūmart, se apodera de Marraquech; un ejército almohade desembarca en la Península; los castellanos toman Calatrava y Almería y los portugueses Lisboa.

1148 Los catalano-aragoneses toman Tortosa y Lérida; comienzo del emirato almorávide de los Banū Gāniya en las Baleares. Comienzo del emirato de Ibn Mardanīsh en Murcia y Valencia.

1149 Los almohades obligan a Alfonso VIII de Castilla a abandonar el sitio de Córdoba.

1154-1155 Los almohades ocupan Granada, donde se había mantenido una fuerza almorávide.

1157 Un ejército almohade retoma a los castellanos, Almería, Baeza y Úbeda.

1158 El emir de Murcia y Valencia Ibn Mardanīsh, amenazado por los almohades, se lanza a una especie de huida hacia delante (audaces ataques contra las ciudades andalusíes).

1160 Tras ocupar ese mismo año el Magreb oriental, (conquista de Ifriqiya y expulsión de los normandos de las ciudades costeras), 'Abd al-Mu'min llega por primera vez a al-Andalus.

1162 Lucha por la posesión de Granada entre las fuerzas de Ibn Mardanīsh y las tropas almohades, y victoria final de estas últimas.

1163 Llegada al poder del segundo califa almohade, Abū Ya'qūb Yūsuf (Yūsuf I).

1169 Ibn Hamushk, yerno y hasta entonces fiel aliado de Ibn Mardanīsh, cede a los almohades Segura y Jaén, cuyo gobierno poseía.

1171 Invasión del *Sharq* (Levante) por las fuerzas almohades

1172 Muere Ibn Mardanīsh y rendición de sus hijos a los almohades; fracaso ante Huete de la gran expedición de *yihād* lanzada contra la frontera castellana por el mismo califa; al mismo tiempo, importantes construcciones palatinas almohades en Sevilla.

1177 Toma de Cuenca por los Castellanos; en estos años ataques castellanos, leoneses y portugueses contra al-Andalus.

1184 Fracaso de la gran campaña llevada a cabo contra Santarem por Yūsuf I y muerte de este por heridas recibidas en la retirada. Llegada al poder del tercer califa almoha de Abū Yūsuf Ya'qūb, *al-Mansūr*.

1185 Desembarco de los Banū Gāniya en Bujía y comienzo de su revuelta en el Magreb.

1191 Al-Mansūr retoma Alcácer do Sal y Silves a los portugueses.

1195 Gran victoria de al-Mansūr sobre Alfonso VIII de Castilla en Alarcos

1197 Condena de los estudios filosóficos, destitución y desgracia de Ibn Rushd (Averroes)

1198 Llamada de Averroes a Marraquech. Muere a finales del año.

1199 Muerte de al-Mansūr; le sucede su hijo al-Nāsir.

1203 Ocupación de las Baleares y destrucción del emirato de los Banū Gāniya.

1212 Desastre de Las Navas de Tolosa.

1213 Yūsuf II, hijo de al-Nāsir, 5° califa almohade

1224 Levantamiento en Murcia de un hijo del califa al-Mansūr, 'Abd Allāh (tomara el poder en Marraquech bajo el nombre de al-'Adil, 7° califa, de 1224 a 1227).

1227 Levantamiento en Sevilla del hermano del precedente, Idrīs, que reinara en Marraquech bajo el nombre de al-Ma'mūn, de 1227 a 1232; repudia el dogma almohade lo que acentúa la disociación del imperio.

1226 Ocupación de Baeza por los castellanos; ataques contra las ciudades de Andalucía.

CRISIS POST-ALMOHADE ("TERCERAS TAIFAS")

1228 Gran revuelta antialmohade de los andalusíes, que se extiende a toso el país. Proclamación de Ibn Hūd *al-Mutawakkil* en Murcia.
1228 Invasión de Mallorca por Jaime I de Aragón y los Catalanes.
1229 Toma de Badajoz por los leoneses.
1231 Al-Mutawakkil vencido gravemente en Alange por el rey de León Alfonso IX; se produce la disociación política de al-Andalus.
1232 Muhammad b. Yūsuf b. Nasr proclamado emir en Arjona, después en Jaén.
1236 Toma de Córdoba por los castellanos.
1237 La victoria aragonesa del Puig de Cebolla aniquila las posibilidades de resistencia a la conquista del emir de Valencia Zayyān b. Mardanīsh; Muhammad b. Nasr hace reconocer su poder en Granada y comienza la edificación de la Alhambra.

ÉPOCA NAZARÍ

1238 Conquista de Valencia por Jaime I.
1243 Protectorado castellano sobre Murcia.
1248 Toma de Sevilla por los castellanos.
1262 Última conquista castellana (Niebla).
1264 Gran revuelta de los musulmanes andalusíes y murcianos contra la dominación castellana; Muhammad I obtiene ayuda meriní ("Voluntarios de la fe") para atacar a los castellanos.
1266 Fracaso de la revuelta de los musulmanes de al-Andalus.
1273 Muhammad II segundo emir nazarí (1273-1302), sucede a su padre en Granada.
1275 Primera gran expedición merini en España.
1302 Ascensión al poder del tercer emir de Granada, Muhammad III (1302-1309).
1319 Importante victoria nazarí de la Vega sobre los castellanos: muerte de los infantes Pedro y Juan.
1333 Ascenso al poder de Yūsuf I (1333-13354) 7° emir nazarí.
1340 Victoria castellana del río Salado sobre los meriníes.
1344 Toma de Algeciras por Alfonso XI de Castilla, que sale victorioso contra los meriníes en la "batalla del Estrecho", con ayuda de los genoveses, muy poderosos económicamente en todo al-Andalus.
1354 Reinado de Muhammad V (1354-1359 y 1362-1391).
1369 Reocupación de Algeciras por los Nazaríes.
1410 Toma de Antequera por el regente Fernando de Castilla (elegido rey de Aragón el mismo año).
1481 Toma de Alhama por los castellanos.
1485 Caída de Ronda.
1487 Caída de Málaga.
1491 Comienzo del sitio de Granada.
1492 Rendición de Granada.

BIBLIOGRAFÍA

Manuel ACIÉN ALMANSA, *Entre el Feudalismo y el Islam. 'Umar Ibn Hafsûn en los historiadores, en las fuentes y en la historia*, Universidad de Jaén, 2ª éd., 1997.

Alarcos 95. El fiel de la balanza (Juan Zozaya dir.), Toledo, Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 1995.

Rachel ARIE, *L'Espagne musulmane au temps des Nasrides (1232-1492)*, París, de Boccard, 1973.

Arquitectura en al-Andalus. Documentos para el siglo XXI, Granada, El Legado andalusí, 1995.

Arte islámico en Granada. Propuesta para un Museo de la Alhambra, Granada, Junta de Andalucía, 1995.

Rafael AZUAR RUIZ, *Denia islámica. Arqueología y poblamiento*, Alicante, 1989.

Miquel BARCELÓ, Helena KIRCHNER, Carmen NAVARRO, *El agua que no duerme. Fundamentos de la arqueología hidráulica andalusí*, Granada, El Legado andalusí, 1996.

Miquel BARCELÓ, *El sol que salió por Occidente. Estudios sobre el estado omeya en al-Andalus*, Universidad de Jaén, 1997.

Marianne BARRUCAND et Hachim BEDNORZ, *L'architecture maure en Andalousie*, Colonia, Taschen, 1992.

André BAZZANA, *Maisons d'al-Andalus. Habitat médiéval et structures du peuplement dans l'Espagne orientale*, Madrid, 1992.

André BAZZANA, Patrice CRESSIER, Pierre GUICHARD, *Châteaux ruraux d'al-Andalus : les* husûn *du Sud-Est de l'Espagne*, Madrid, Casa de Velázquez, 1988.

Alfred BEL, *Les Benou Ghânya, derniers représentants de l'empire almoravide et leur lutte contre l'empire almohade*, París, 1903.

Jean BERAUD VILLARS, *Les Touareg au pays du Cid : les invasions almoravides en Espagne aux XIe et XIIe siècles*, París, 1946.

Lucie BOLENS, *Agronomes andalous du Moyen Age*, Ginebra, Droz, 1981.

Jacinto BOSCH VILÁ, *Albaracín musulmán*, Teruel, 1959.

Pierre BONNASSIE, *La Catalogne du milieu du Xe à la fin du XIe siècle. Croissance et mutations d'une société*, Toulouse, 2 vol., 1975-1976.

Richard W. BULLIET, *Conversion to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.-Londres, 1979.

Dario CABANELAS RODRÍGUEZ, *El techo del salón de Comares en la Alhambra. Decoración, policromia, simbolismo y etimología*, Granada, 1988.

Rafael CASTEJÓN CALDERÓN, *Los juristas hispano-musulmanes*, Madrid, 1948.

Louis CARDAILLAC (dir.), *Tolède XIIe-XIIIe. Musulmans, chrétiens et juifs : le savoir et la tolérance*, París, Collection « Autrement », Série Mémoires n° 5, 1991.

Juan CASTILLO ARMENTEROS, *La cerámica de Jaén en época emiral (s. VIII-X)*, Universidad de Jaén, 1998.

Pedro CHALMETA, *El Señor del Zoco en España*, Madrid, 1973.

Pedro CHALMETA, *Invasión e islamización : la sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*, Madrid, Mapfre, 1994.

Anwar G. CHEJNE, *Historia de España musulmana*, Madrid, Cátedra, 1980.

François CLEMENT, *Pouvoir et légitimité en Espagne musulmane à l'époque des taifas (Ve/XIe siècle). L'imam fictif*, París, L'Harmattan, 1997.

Roger COLLINS, *The arab conquest of Spain 710-797*, Oxford, 1989.

Federico CORRIENTE, *Arabe andalusí y lenguas romances*, Madrid, 1992.

Miguel CRUZ HERNÁNDEZ, *Historia del pensamiento en el mundo islámico. 2 : Desde el Islam andalusí hasta el socialismo árabe*, Madrid, Alianza Editorial, 1981.

Jerrilynn D. DODDS (ed.), *Al-Andalus. Las artes islámicas en España*, Nueva York, The Metropolitan Museum of Arts, 1992.

Reinhart DOZY, *Histoire des musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides*, nueva edición revisada y corregida por E. Lévi-Provençal, Leyden, 3 vol., 1932.

Helena de FELIPE, *Identidad y onomástica de los beréberes de al-Andalus*, Madrid, CSIC, 1997.

Halima FERHAT, *Sabta des origines au XIVe siècle*, Rabat, Ministerio de Asuntos Culturales, 1993.

Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental (P. Cressier et M. García Arenal dir.), Madrid, 1998.

Thomas F. GLICK, *Irrigation and Society in Medieval Valencia*, Harvard University Press, 1970.

Thomas F. GLICK, *From Muslim fortress to Christian castle. Social and cultural change in medieval Spain*, Manchester University Press, 1995.

Shlomo D. GOITEIN, *A Mediterranean Society : the Jewish Communities of the Arab World as portrayed in the documents of the Cairo Geniza*, Berkeley, University of California Press, 5 vol. Aparecidos después de 1967.

Manuel GÓMEZ MORENO, *El arte español hasta los almohades. Arte mozárabe*, Madrid, 1951.

Oleg GRABAR, *La Alhambra: iconografía, formas y valores, Madrid, 1980.*

Pierre GUICHARD, *Structures sociales « orientales » et « occidentales » dans l'Espagne musulmane*, París-La Haya, Mouton, 1977.

Pierre GUICHARD, *Les Musulmans de Valence et la Reconquête (XIe-XIIIe siècles)*, Institut Français d'Études Orientales de Damas, 2 vol., 1990-1991.

Pierre GUICHARD, *L'Espagne et la Sicile musulmanes aux XIe et XIIe siècles*, Presses Universitaires de Lyon, 1991.

Pierre GUICHARD, capítulos sobre al-Andalus en *Etats, sociétés et cultures du Monde musulman médiéval*, dir. por Jean-Claude Garcin, París, Presses Universitaires de France, (Nouvelle Clio), t. I, 1995, y sobre la vida rural en *idem*, t. II y III, 2000.

Hamdane HADJDJADJI, *Vie et œuvre du poète andalou Ibn Khafadja*, Argel, s.d..

Hamdane HADJDJAJI, *Ibn al-Labbâna, le poète d'al-Mu'tamid, Prince de Séville ou le symbole de l'amitié*, París, 1997.

Ambrosio HUICI MIRANDA, *Historia política del imperio almohade*, Tetuán, Editora Marroquí, 2 vol., 1956-1957.

Ambrosio HUICI MIRANDA, *Historia musulmana de Valencia*, Valencia, 3 vol., 1970.

IBN HAWQAL, *Configuration de la Terre*, trad. J. H. Kramers et G. Wiet, París-Beirut, 1964.

IDRISI, *La première géographie de l'Occident*, presentación de Henri Bresc y Annliese Nef, Paris, Flammarion, 1999.

Danielle JACQUART et Françoise MICHEAU, *La médecine arabe et l'Occident médiéval*, París, 1990.

La imagen romántica del legado andalusí, Granada, El Legado andalusí, 1995.

Salma Khadra JAYYUSI (éd.), *The Legacy of Muslim Spain*, Leyden, Brill, 1992.

Helena KIRCHNER, *La construcció de l'espai pagès a Mayûrqa : les valls de Bunyola,*

Orient, *Coanegra i Alaró*, *Palma de Mallorca*, 1997.
Vincent LAGARDÉRE, *Le vendredi de Zallaqa : 23 octobre 1086*, París, l'Harmattan, 1989.
Vincent LAGARDÉRE, *Campagnes et paysans d'al-Andalus (VIIIe-XVe s.)*, Paris, Maisonneuve y Larose, 1993.
Vincent LAGARDÉRE, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Age. Analyse du Mi'yâr d'al-Wansharîsî*, Madrid, 1995.
Vincent LAGARDERE, *Les Almoravides: le djihâd andalou (1106-1143)*, París, L'Harmattan, 1998.
Carlos LALIENA CORBERA, *La formación del Estado feudal: Aragón y Navarra en la época de Pedro I*, Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1996.
Evariste LÉVI-PROVENÇAL, *Séville musulmane au début du XIIe siècle: le traité d'Ibn 'Abdûn sur la vie urbaine et les corps de métiers*, traducido por - , París, G.P. Maisonneuve, 1947.
Evariste LÉVI-PROVENÇAL, *Histoire de l'Espagne musulmane*, 3 vols, Paris, Maisonneuve et Larose, 1999 (1ère éd. 1950).
Evariste LÉVI-PROVENÇAL Emilio GARCIA GOMEZ, *El siglo XI en primera persona: las « Memorias » de 'Abd Allâh, último rey zîrí de Granada destronado por los almorávides (1090)* traducidas por - , Madrid, Alianza Editorial, 1980.
Madînat al-Zahrâ'. *El Salón de 'Abd al-Rahmân III* (coord. A. Vallejo), Cordoue, Junta de Andalucía, 1995.
Alain de LIBERA, *Penser au Moyen Age*, Paris, 1991.
Joaquín LOMBA FUENTES, *La filosofia judía en Zaragoza*, Saragosse, 1988.
Joaquín LOMBA FUENTES, *Avempace*, Zaragoza, 1989.
Rafael LOPEZ GUZMAN (coord.), *La arquitectura del Islam occidental*, Grenade, El Legado andalusí, 1995.
Georges MARCAIS, *L'architecture musulmane d'Occident*, Paris, 1954.
Manuela MARIN, *Individuo y sociedad en al-Andalus*, Madrid, Mapfre, 1992.
Gabriel MARTINEZ GROS, *L'idéologie omeyyade. La construction de la légitimité du califat de Cordoue (Xe-XIe siècles)*, Madrid, Casa de Velázquez, 1992.
Christine MAZZOLI-GUINTARD, *Villes d'al-Andalus. l'Espagne et le Portugal à l'époque musulmane (VIIIe-XVe siècles)*, Presses Universitaires de Rennes, 1996.
Ramón MENENDEZ PIDAL, *La España del Cid*, Madrid, Espasa Calpe, 2 vol., numerosas ediciones desde 1929.
Mohamed MEOUAK, *Pouvoir souverain, administration centrale et élites politiques dans l'Espagne umayyade (IIe-IVe/VIIIe-Xe siècles)*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica , 1999.
G.C. MILES, T*he coinage of the Umayyads of Spain*, 2 vol., New York, 1950.
Jean-Pierre MOLENAT, *Campagnes et monts de Tolède du XIIe au XVe siècle*, Madrid, Casa de Velázquez, 1997.
James T. MONROE, *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship (sixteenth century to the present)*, Leyde, Brill, 1970.
Julio NAVARRO PALAZON (éd.), *Casas y palacios de al-Andalus. Siglos XII y XIII*, Madrid-Barcelone, El Legado andalusí-Lunwerg, 1995.
Ignacio OLAGUE, *Les Arabes n'ont jamais envahi l'Espagne*, Paris, 1969.
Henri PERES, *La poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle : ses aspects généraux et sa valeur documentaire*, 2ème éd., Paris, 1953.
Christophe PICARD, *L'océan Atlantique musulman de la conquête arabe à l'époque almohade. Navigation et mise en valeur des côtes d'al-Andalus et du Maghreb occidental (Portugal-Espagne-Maroc)*, Paris, Maisonneuve et Larose-Editions UNESCO, Paris, 1997.
Portugal islamico. Os últimos sinais do Mediterraneo, Museu Nacional de Arqueologia,

Lisboa, 1999.

Alfred Louis de PREMARE (coord.), *Al-Andalus. Culture et Société*, volumen monográfico nº40, 2º semestre 1985, de la *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*.

Antonio PRIETO y VIVES, *Los reyes de taifas. Estudio histórico numismático de los musulmanes españoles en el siglo V de la hégira (XI de J.C.)*, Madrid, 1926.

Relaciones de la península ibérica con el Magreb (siglos XIII-XVI) (M. García Arenal y M. J. Viguera dir.), Madrid, CSIC, 1988.

Olivia REMIE CONSTABLE, *Trade and Traders in Muslim Spain. The Commercial Realignment of the Iberian Peninsula, 900-1500*, Cambridge University Press, 1994.

Maxime RODINSON, *La fascination de l'Islam*, París, 1980.

Guillemo ROSSELLÓ BORDOY, *L'Islam a les illes balears*, Palma de Mallorca, 1968.

Philippe SÉNAC, *La Frontière et les hommes (VIIIe-XIIe siècle). Le peuplement musulman au nord de l'Ebre et les débuts de la reconquête aragonaise*, París, Maisonneuve y Larose, 2000.

Peter C. SCALES, *The Fall of the Caliphate of Córdoba. Berbers and Andalusis in conflict*, Leyden, Brill, 1994.

Khaled SOUFI, *Los Banû Yahwar en Córdoba. 1031-1070 d. J.C.-422-462 H.*, Cordoba, 1968.

Claudio TORRES, Santiago MACÍAS, *O legado islamico em Portugal*, Lisboa, 1998.

Josep TORRO, *El naixement d'una colonia. Dominació i resistencia a la frontera valenciana (1238-1276)*, Universitat de València, 1999.

Afif TURK, *El Reino de Zaragoza en el siglo XI de Cristo (XI de la Hégira)*, Madrid, 1978.

Abdel Magid TURKI, *Théologiens et juristes de l'Espagne musulmane. Aspects polémiques*, París, Maisonneuve y Larose, 1982.

Dominique URVOY, *Le Monde des ulémas andalous du Ve/XIe au VIIe/XIIIe siècle. Etude sociologique*, Ginebra, Droz, 1978.

Dominique URVOY, *Pensers d'al-Andalus : la vie intellectuelle à Cordoue et à Séville au temps des empires berbères (fin XIe siècle- début XIIIe siècle)*, Toulouse, CNRS, 1990.

Dominique URVOY, *Averroès : les ambitions d'un intellectuel musulman*, Paris, 1998.

Joaquín VALLVÉ, *Nuevas ideas sobre la conquista árabe de España*, Madrid, 1989.

Juan VERNET, *Literatura árabe*, Barcelone, Labor, s.d.

Juan VERNET, *Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne*, Paris, Sindbad, 1985.

Le Vert et le Brun: de Kairouan à Avignon, céramiques du Xe au XVe siècle, musées de Marseille-Réunion des Musées Nationaux, 1995.

María Jesús VIGUERA MOLINS, *Aragón musulmán*, Zaragoza, 1981.

María Jesús VIGUERA MOLINS, *Los reinos de taifas y las invasiones magrebíes (al-Andalus del XI al XIII)*, Madrid, Mapfre, 1992.

Maria Jesús VIGUERA (dir.), *Los reinos de taifas (al-Andalus en el siglo XI)*, Madrid, 1998, y : *El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y almohades (siglos XI al XIII)*, Madrid, 1998 (volumen VIII 1 y 2 de la «Historia de España Ramón Menéndez Pidal»).

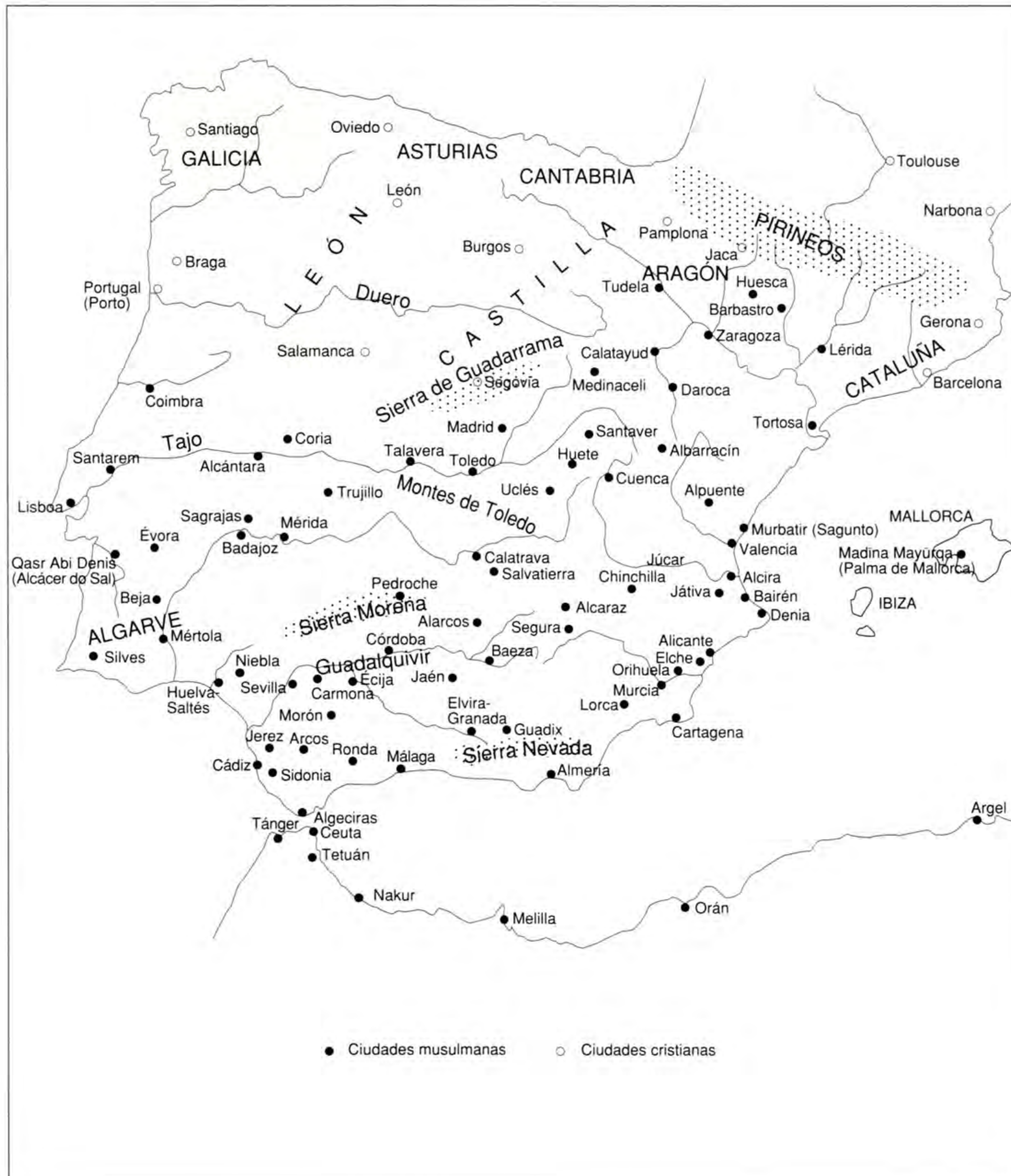
David WASSERSTEIN, *The Rise and Fall of the Party Kings. Politics and Society in Islamic Spain, 1002-1086*, Princeton University Press, Princeton, N.J. 1985.

David WASSERSTEIN, *The Caliphate in the West. An Islamic Political Institution in the Iberian Peninsula*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

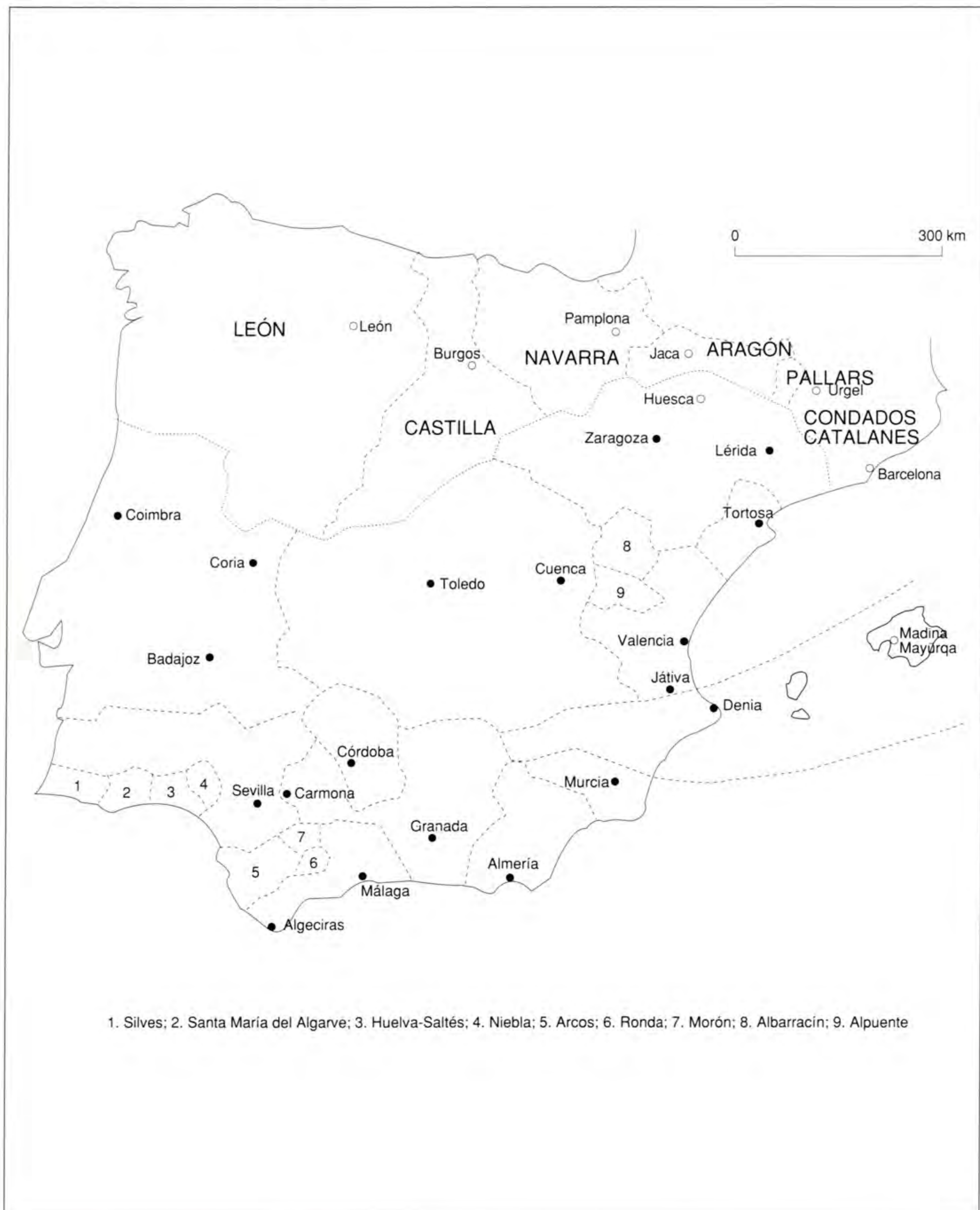
El zoco: vida económica y artes tradicionales en al-Andalus y Marruecos, Granada, El Legado andalusí, 1995.

MAPAS

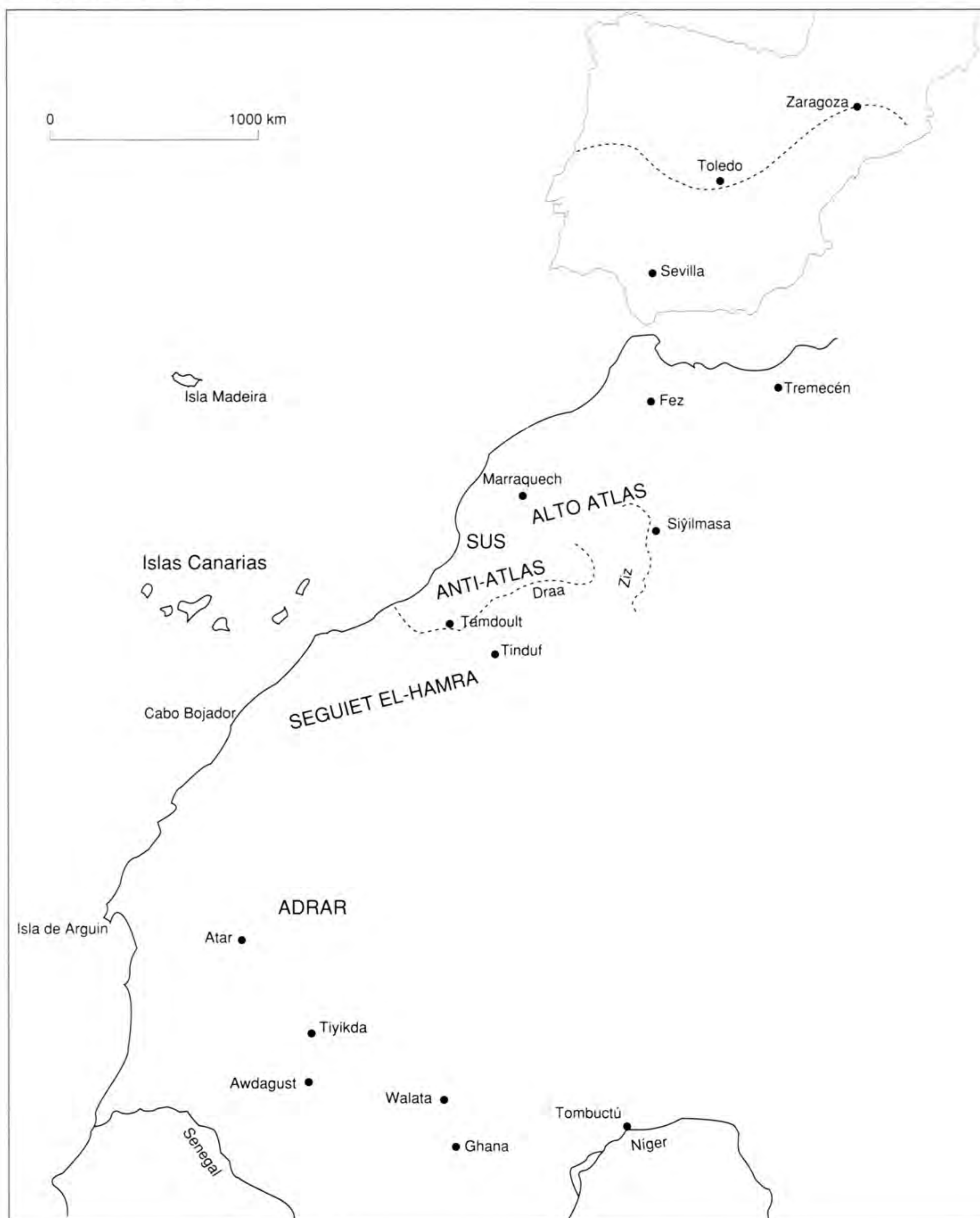
La Península Ibérica en los siglos VIII - X.



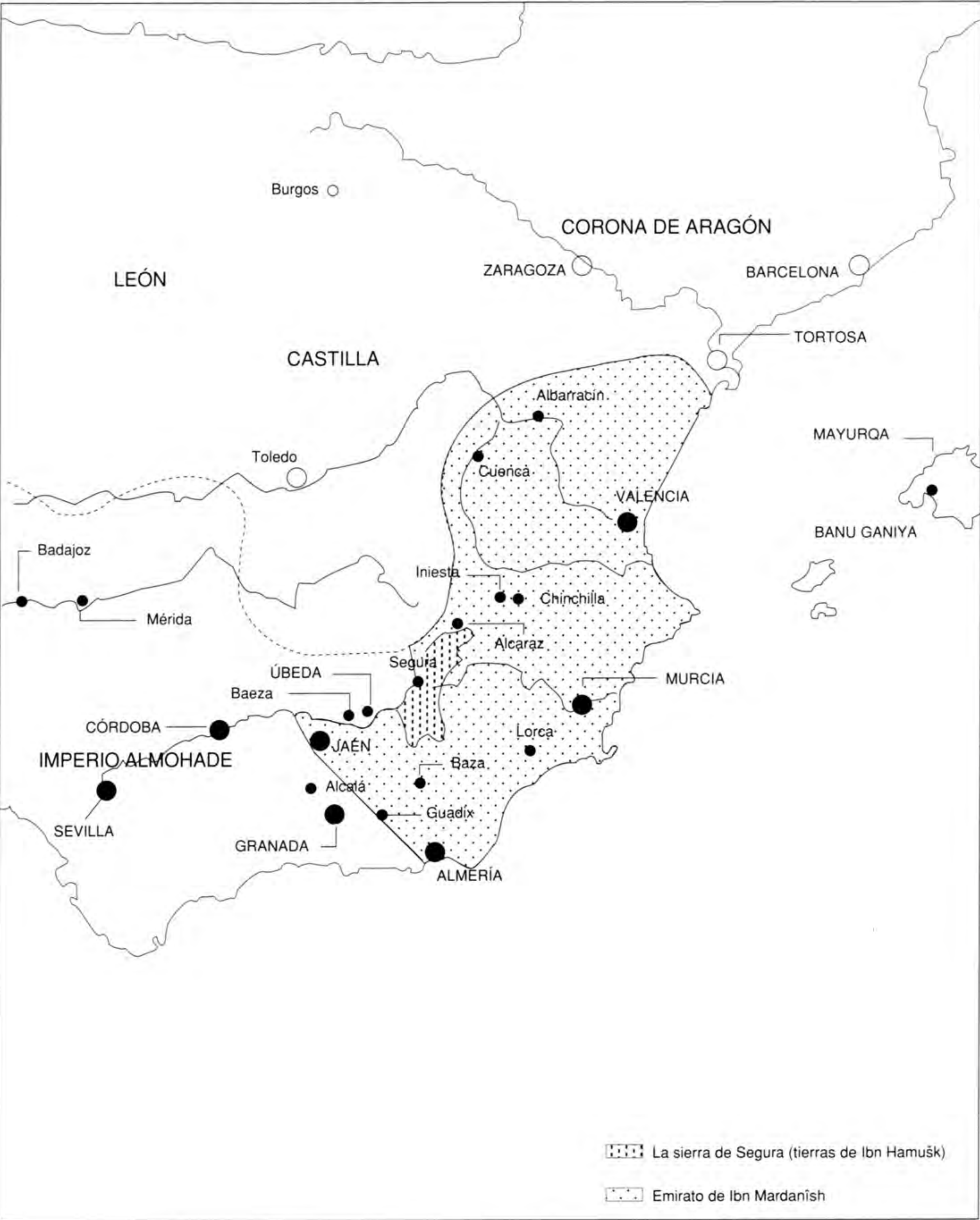
Los "reinos de Taifas" del siglo XI.



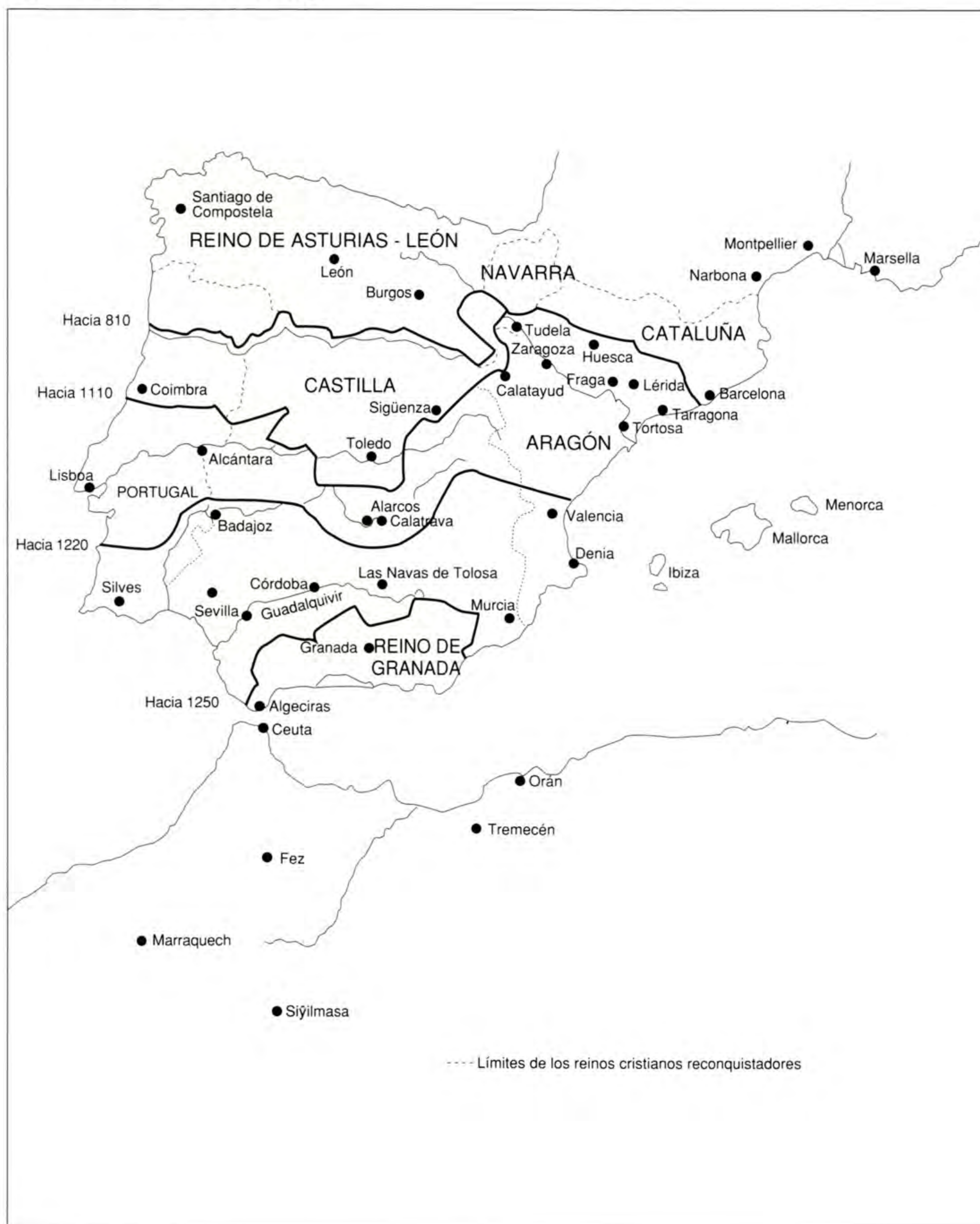
El espacio almorávide.



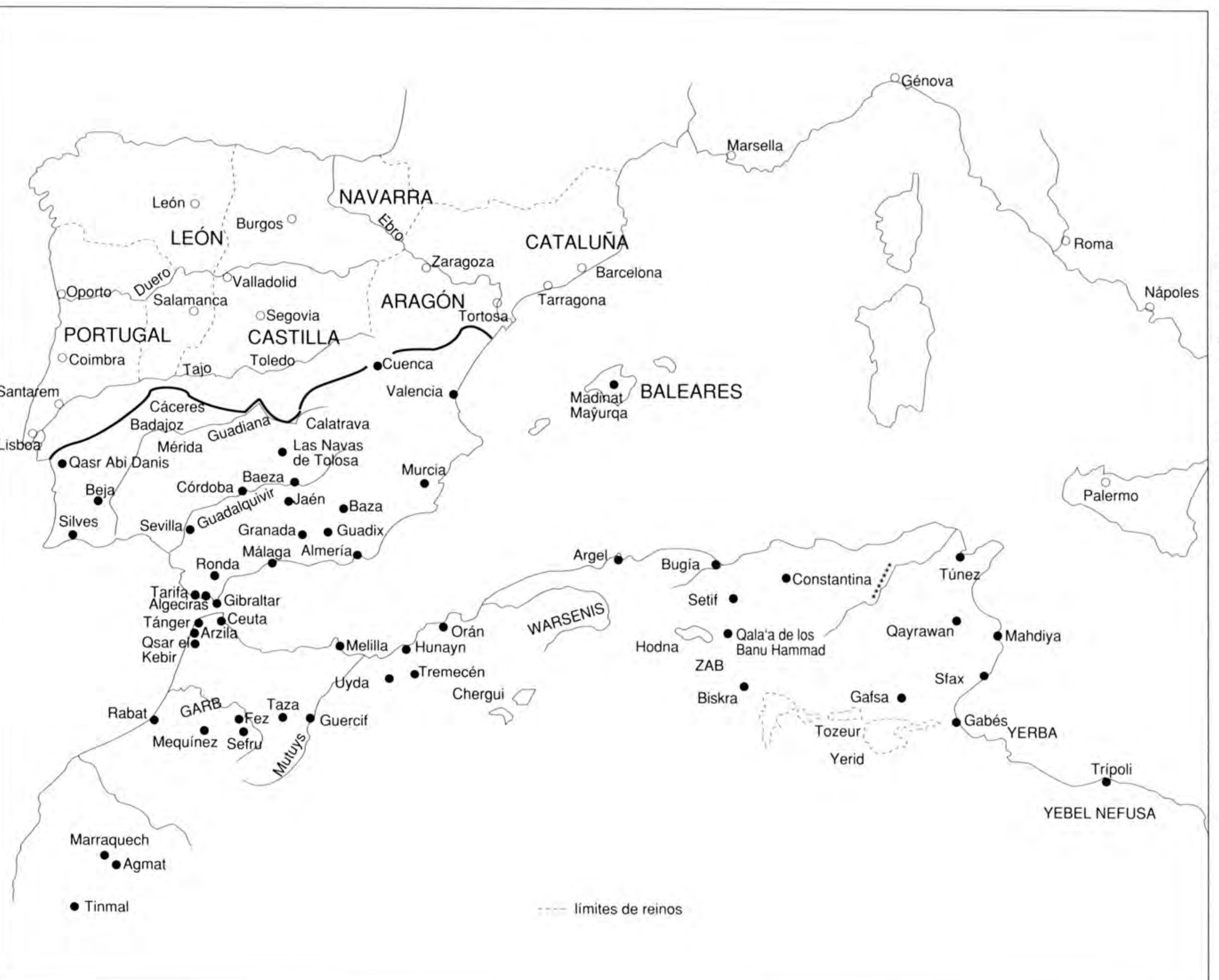
Los territorios de Ibn Mardanîsh (1147-1172).



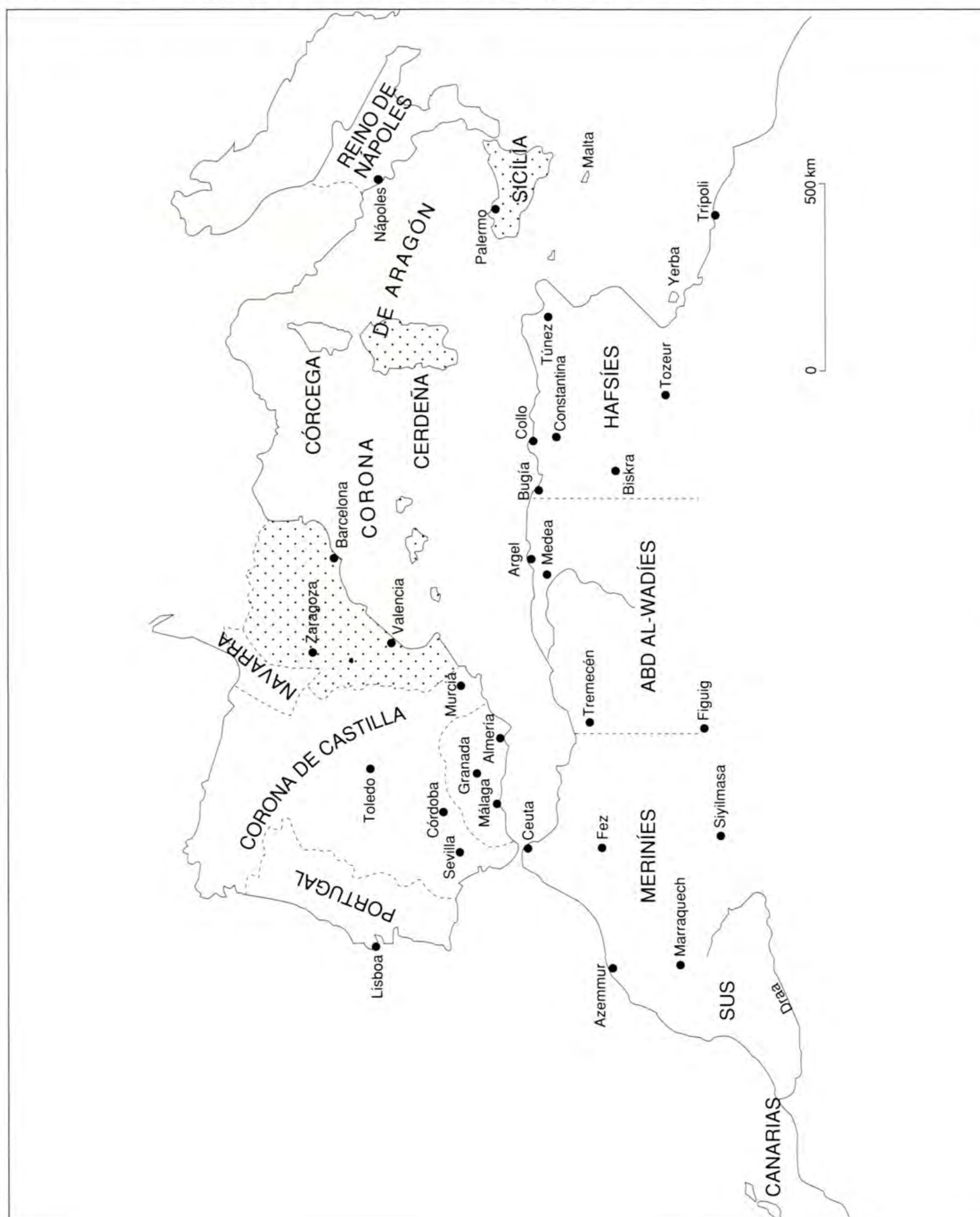
Avances sucesivos de la Reconquista.



El Occidente mediterráneo en la época almohade.

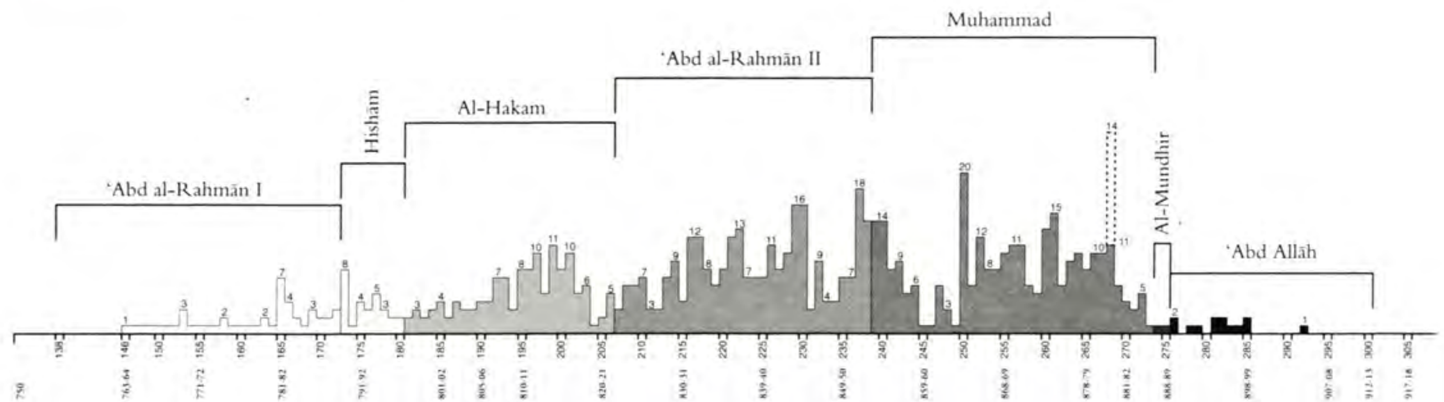


El Occidente musulmán y los reinos cristianos tras el derrumbamiento almohade.

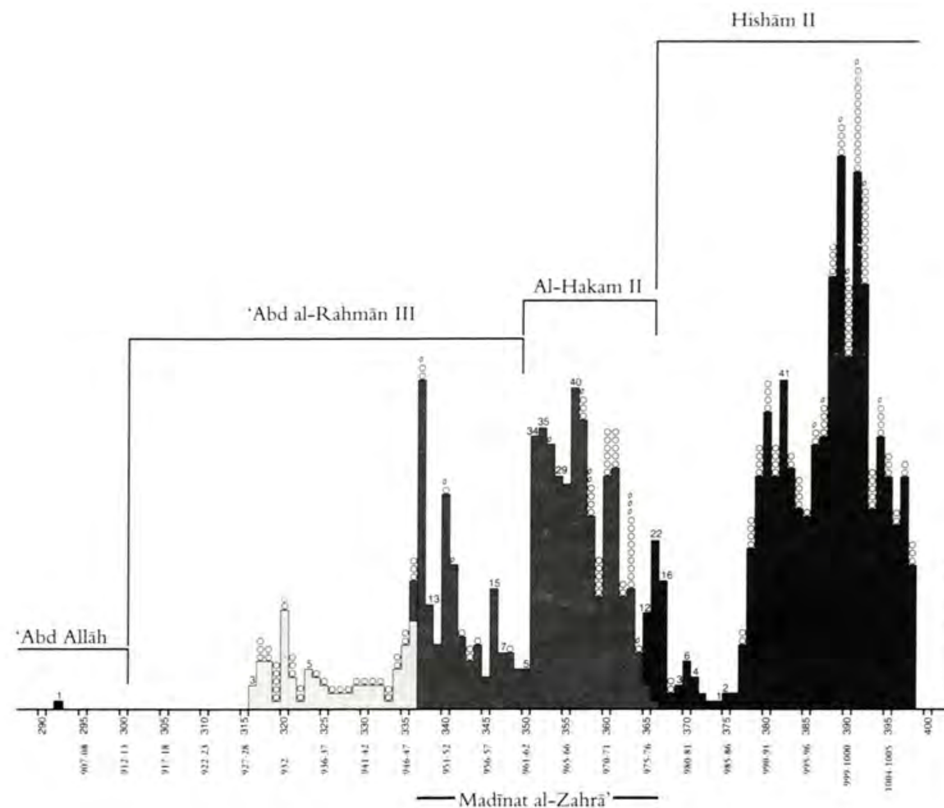


Emisiones monetarias en la época omeya

-Pequeñas cifras= número de emisiones monetarias conocidas (según Miles, *The Coinage of the Umayyads of Spain*, Nueva York, 1950).
-Círculos = emisiones de oro (las demás son de plata).
-Todas las emisiones llevan como ceca *al-Andalus*, excepto las de los años 336.364/947-976, acuñadas en *Madinat al-Zahrā*, (sin embargo se han incluido las monedas posteriores a 364-376 acuñadas en el Magreb a nombre de los Omeyas).



Emisiones monetarias en el período emiral (arriba)
y en el período califal (abajo)



CRÉDITOS FOTOGRÁFICOS

Archivo El Legado Andalusí, Granada: págs. 11, 13, 14 (abajo), 15, 19, 21, 25, 35, 37, 38, 39, 41, 43, 44, 46, 50, 51, 53, 55, 57, 61, 67, 68, 72, 73, 83, 90, 91, 92, 96, 97 (abajo), 98, 99, 100, 104, 105, 107, 110, 111, 112, 113, 115, 120, 123, 128, 131, 135, 139, 140 (izquierda), 142, 156, 157, 158, 160, 161, 163, 171, 173, 174, 176, 177, 180, 183, 199, 200, 203, 204 (izquierda), 206 (abajo), 208, 209, 211, 212 (derecha), 213, 225, 232, 234, 235, 240, 241, 242, 244, 245 (derecha), 246, 247 (derecha), 249 (arriba), 250, 251, 252, 253 (derecha), 255, 256, 257, 259, 261, 263, 264, 265

A. Bazzana: págs. 86 (izquierda), 127, 182

Biblioteca Nacional de Francia, París: págs. 31, 60, 154

Campo Arqueológico de Mértola: pág. 16

Casa de Velazquez (André Humbert): págs. 86 (derecha). 93, 185, 186, 188, 207 (derecha), 223

Clarisse Aulagnier: pág. 78

Evaristo Páez: pág. 77

H. Ruas. Associaçao dos Arqueólogos Portugueses: pág. 64

Inmaculada Cortés: págs. 75 (derecha), 85

Museo Arqueológico Nacional, Madrid: págs. 181, 192, 204 (derecha)

Museo de Arte de Montjuich: pág. 218

Museo Nacional de Cerámica de Barcelona: pág. 253 (izquierda)

Museo Nacional de Cerámica González Martí, Valencia: pág. 229 (A. Bazzana)

Oronoz, Madrid: págs. 23, 24, 27, 29, 30, 34, 59, 62, 65, 70, 82, 101, 103, 109, 116, 117, 118, 120, 125, 129, 134, 137, 138, 143, 145, 146, 148, 149, 150, 152, 153, 169, 170, 206 (arriba) 233, 247 (izquierda)

Patrimonio Nacional (Biblioteca de El Escorial): págs. 12, 164, 195, 202, 215, 219, 221, 237, 238

Pierre Guichard: págs. 14 (arriba), 48, 49, 79, 89, 95, 97 (arriba), 121, 122, 140 (derecha), 168, 175, 178, 184, 193, 196, 197, 197, 200, 212 (izquierda), 220, 224, 226, 227, 228, 245 (izquierda) 249 (abajo), 254

Virgilio Martínez Enamorado: pág. 75 (izquierda)




Fundación Pública Andaluza
El legado andalusí


ISBN: 84-932051-2-5
9 788493 205126






Fundación
El legado andalusí